هذا شرح المنار ...
قام علیشاه فروش

صدوق مختاره این ملت ...
مخدات ....
ناشی میشود تغایر مسلك
که مسلك در اصلاح اخراب
... دو فرقه از فرق در نظرش
دش قرار داده و همواره
دارد که اجرا آن جاب
... آن فرقه
... ممکن نمیشود که یکی
و عامداً مسلك ... مقتدین را
از اشراف مسلك طرفداری
... مگر اینکه ... نفس
... یك آقایان

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمد لا يحويه الحد على ما اولانا علم
الفروع وجني من ورد روضته الروع واستنبطها العلماء
بايدي الارا من اصول الشروع وارووا بزلال سجالهم غلال
عطاش الجموع اواهم الله الي الجنان والربوع وترا هم بصروع
الاطعمة والرتوع والصلاة والسلام على ذي اللوي المرفوع
محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع وعلى اله واصحابه العابدين
بالخلوص والخضوع ما ال غروب وطلوع وهال غروب وضروع وبعد
فيقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلها الله تعالى الي جنته برشده
ان ارباب البطانه واصحاب الفطانه من خلصي احبابي ومختلسي بابي
قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار والهمام النحرير سند
الاخيار بديع الفضل في الاعصار بادات مثله الابصار مولانا حافظ
الدين النسفي الفايز بالنوال الوفي اسكنه الله في جنة مفتحة الانهار
وادركنه في كنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير في الافقار
كالامطار سايرسيرة انصار الانظار صاير اهالي الامصار انار
لكن كشف اسراره والتعميق في الاغوار قداري في افيدة الوايدين

نار

نارا وكان له شروح رفال طوال ينال من طالعها ملال كلال نسئلك ان تشرحه
شرحا على طريقة الحل مختصرا مقاصد المتن حلا حاويا على عوايدها
البديعة خاويا عن زوايدها البشيعة وعلى لطايف فرايد جيدة جديدة
وشرايف فوايد سيدة سديدة فقلت لهم اني وهن العظم مني ووهنت الطبيعة
والقوي وفاحت القطيعة والجوي ولحبت وللارض عدة العلك وجبت
وتاربتني عدة الاجل مع اكدار والي بنقد سال وحول وانتشار جناني من نايبات
وحول والعلم حال حماله الي الخمول وبطل والجهل حال جاهه الي الخمول
ونطل وابن الصفا لهات ايقاع الاسل فاعادوا الالحاح على ثانيا فنظرت لو كرر
الاعتذار والالتماس لو صمل الي ضرب اخماس باسداس فلاح لي ان ليس فيه فلاح
سوي اسعاف حاجتهم والانجاح فايقهت كلامهم وشرعت مرامهم متكلا على
ربي الوهاب ملهم الصواب انه نعم المرجع والماب الحمد لله الذي هدانا
اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الي المطلوب كذا ذكره
صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على
ما يوصل الي المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال
في معني الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء
استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها
الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم

وبعضهم منع دفعها لمراد في ايرادها جدوى ٭ لكونها مدافعة ودعوى **الي**
الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية ٭ والملة الحنيفية ٭ وهذا
تلويح الي براعة الاستهلال لان الشريعة مستفادة من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها **والصلاة علي من اختص**
بخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالي انك لعلي خلق عظيم واشارة الي
ان المختص به هو محمد صلي الله عليه وسلم وهذا الوصف كراسمه قالت عايشة
رضي الله تعالي عنها كان خلق النبي صلي الله عليه وسلم القران يعني تادب
باداب القران **فقيل** مدار عظم الخلق علي بذل المعروف وكف الاذي
اي احتماله ورسول الله صلي الله عليه وسلم كان موصوفا بهما فقد انزل الله
في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذي انما يكون بصبر قوي وهو
صلي الله عليه وسلم كان صبورا لتحمل الاذي اكثر من ان يحصي **قال** صلي الله
عليه وسلم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الي من اسا اليك
وما امر صلي الله عليه وسلم الا بعد تخلقه بها **وعلي آله الذين قاموا بنصرة**
الدين القويم اي المستقيم الدين مقول علي دين الحق وعلي دين غير
الحق قال الله تعالي ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليها بالاشتراك
اللفظي وعلي الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي لان بعض الاديان اشد من
بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطيا والدين وضع الهي
سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود الي الخير بالذات احترز بقوله

خيرها

بالتشكيك

الهي

الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سايق عن الاوضاع الالهية الغير
السايقة كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات
المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السايقة لا
بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات
متعلق بسايق يعني الوضع الالهي بذاته سايق لانه ما وضع الا لذلك
والخير حصول الشي لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به
والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث
انه خارج من القوة الي الفعل كمال ومن حيث انه موثر خير **اعلم ان اصول**
الشرع ذكر اعلم تنبيها علي ان ما بعده مما يجب الاصغا اليه كما في قوله تعالي
فاعلم انه لا اله الا الله ٭ **كل** مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو
بوجه ما **فنقول** الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا القيد
لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا علي غيره وهذه الاصول مبتنية علي علم
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له **والفرع** ما يبتني علي غيره **والشرع**
عبارة عن البيان والاظهار **قال** تعالي شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا
اي بين واظهر **قال** الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع
وهو الله تعالي او الرسول صلي الله عليه وسلم وتكون اللام فيه للعهد لكونه
معروفا عند الفقها وتكون الاضافة لتعظيم المضاف **او** المفعول فتكون
اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه **وفيه** اشارة الي
ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا

التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل
وههنا ليس كذلك لان الاصول ليست اصولا للبيان والاظهر ان الشرع لنفس
هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة
محمد وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما
لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا
والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادة الاضافة الاختصاص
فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة
ولان سلمنا فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية
بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا
يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا
باعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا
بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح **ثلاثة**
الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه
واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته
عليهما **والاصل الرابع القياس** وانما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام
المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال بقوله
الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان علة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم حرمة
ومثال

ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه الصلاة والسلام الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها سواكن
البيوت ومثال الاستنباط من ~~القياس~~ الاجماع قولنا في الزنى انه يوجب
حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي
موجودة في الزنى فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول
الشرع اربعة وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس قلت
افرده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل
للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة
الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المؤولة والعام
المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة
منصوصة قطعي قلت الاصل في الثلاثة الاول القطع وعدمه
بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند
العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلت ذلك في اخبار الآحاد
وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين
الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه
والقياس يغيّر وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة
فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن
مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع

مثبتًا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله **قلنا** اشتراط المستند في الاجماع
ممنوع فانه يجوز ان يكون عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام الا
وفيه نظر
ان **يقال** هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى
يرد عليها السؤال فان **قلت** قد تثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل
الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت
الاصول في الاربعة **قلنا** هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا
فقد صارت شريعة لنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم قصها ولم ينكرها
وأما التعامل فملحق بالاجماع العملي وأما الاخذ بالاحتياط فعمل باقوى الدلايل كما
في الاصول الثلاثة وأما العمل بالتحري فعمل بالسنة لانها وردت في جوازه
عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربعة انما هو الحجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة وان كان غيره
فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه
بالاستقراء **اما الكتاب** اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه **فالقرآن** وهو في
اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب وهذا جعل له
تفسيرا

تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى لا
يلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه
البعض لانه يخالف العرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة
كذا في التلويح **المنزل على الرسول** صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا
اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه صلى الله عليه وسلم معروفا
بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب
السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما
انزلت الفاظ القرآن **المكتوب في المصاحف** وهو ما جمع فيه صحائف القرآن
وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله على تقدير الاحصان فان **قلت** ان اردت
من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن
والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد
التعريف **قلنا** تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي
معروف عند كل احد حتى عند الصبيان محفوظ يحفظونه ويتدارسونه
والقرآن بمفهومه العام موقوفا على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان
قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع متشخص معروف عند
كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية
الكلية **قلنا** هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين
يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو

اية اوبعضها فاطلقوا القرآن علي الجزء كما اطلقوا علي الكل فلابد أن يوخذ ايه

القران من عرفهم الخاص بحيث يصدق علي علي الكل وعلي كل جزء من اجزائه

وذلك انما يكون بمفهوم كلي بينهما وذلك انما يكون بتفصيل صفاة مشتركة

بينهما مختصة وهي كونه منزلا علي الرسول صلي الله عليه وسلم مكتوبا

في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس

بمشترك بين الأجزا اذ الإعجاز انما هو بسورة فللقران مفهوم مشخص في

العرف العام وهو الذي قسم الي سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم

الخاص وهو دليل الفقه **المنقول عنه نقلا متواترا** وهو ما امتنع فيه تواطؤهم

علي الكذب وبه تخرج قراة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات

لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قراته خرجت بقوله في المصاحف

لان قراته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زايدا

لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في جمع للجنس لا للعهد فاذا لم يكن للعهد

فلا تخرج قراته بقوله في المصاحف ولين سلم انها خرجت بقوله في المصاحف

فلا نسلم كون المنقول عنه زايدا الان عرضه التمييز وهو من الصفات

المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم **بلا شبهة** احترز به عن القراة

الثابتة بطريق الشهرة كقراة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا

ايمانهما هذا علي قول ابن الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي

المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما علي قول غيره فقوله

بلا شبهة يكون تاكيدا وممايرد علي التعريف التسمية في اوايل السور فان

الحق

الحق صادق عليها والبسملة بقران علي ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة

رضي الله تعالي عنه لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا

حرمة القراة علي الحايض والجنب والجواب انها من القران علي ما هو

الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط علي

حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها وانما لم يكفر جاحدها

لمكان الشبهة في كونها قرآنا وانما لم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف

في كونها اية واما قراة الحايض والجنب فانما جازت لقصد التيمن

كجواز قراة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة **وهو اسم**

للنظم والمعنى وفي ذكر النظم والمعنى دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية

للادب لان النظم حقيقة جمع اللالي في السلك بحسن الترتيب وفيه

تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر حيث انه من القرآن فرعاية الادب

فيه غير لازمة كذا في شرح منار الانوار جامع الاسرار ولقايل ان يقول

المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الي ثمانين

قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون

ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة والاولي ان يقال اطلاق النظم واللفظ جايز

علي السوا لان كلامنا في المتواتر في المصاحف لا المعنى القايم بذات الله تعالي

ولم يرد به ان النظم والمعنى جزان من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان

النظم كما يعتبر في القرائية يعتبر المعنى ايضا وليس نظامهما لا بل نظم دال علي

المعنى لا يقال المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع

وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا من م

فتعرف صح

المكتوب صح

رجاءً معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو مذهب
ابي حنيفة ولهذا اجوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع ان
قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم
ركنا لازما في الصلاة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا
القول كما روي نوح بن ابي مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان
تعريف القران لان الفارسية فيه مكتوبة في المصاحف او جواز
الصلاة بدون القران لانه اسم للنظم **وانما نعرف احكام الشرع** اي الاحكام
الثابتة في الشرع المتعلقة بالقران احترز به عن القصص والامثال
والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم
ههنا المحكوم وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
معرفة اقسامهما اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة التثنية ردا على من
زعم ان المعنى المجرد هو القران فتكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة
المعنى فقط **وذلك** اي معرفة اقسامهما على تاويل المذكور **اربعة** وكل
قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان
الاقسام اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على
معناه او استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها
الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم

الرابع

غير ح

انما ح

الرابع لانه لا يتيسر فيه الاحكام وهو معنى مستفاد من النص **الاول في وجوه
النظم** قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه
ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم **صيغة ولغة** ولعله
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة
فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان
يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة
وغيرهما قلت اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان
الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في
وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب
وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص
وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة
بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها
بالذكر ثم عمم الكلام والصلاة والزكاة ونحوها لم تخرج من الاقسام المذكورة
واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت
دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع **وهي اربعة الخاص والعام
والمشترك والمؤول** لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان
الاول فان دل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو

اذ

خفيف

العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو
المشترك **والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا**
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا
فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو
المفسر والا فالمحكم **ولهذه الاربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل**
والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا
فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل
لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني
لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان
يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل
ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام النظم تقسيم بيان الاقسام الاربعة المقابل
فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان تكون اقسام
النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام
الشرع وبالقسم المقابل لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل به
اذا خرج عن حيز الخفا والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم
يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة **والثالث في وجوه استعمال**
ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه

ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب
الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ متقدم
على المعنى **والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا** والمعاني / بالمعاني
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان
المفهوم ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة
النص والا فان لم تتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقفت
فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم
يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة ويجيء
بيانها والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب
مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح
لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة
بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم
ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول **وبعد معرفة هذه الاقسام**
قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس **يشمل الكل** اي
الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام
وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار
العقل اذ جميع القران ينقسم على اقسام باعتبار يشتمل على القسم

للاول وباعتبار علي القسم الثاني وهلم جرا الي اخر الاقسام فتكون في الحقيقة
تقسيمات لا تقسيمات **وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها** اي مواضع
اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص
بكذا او فترع عليه سائر اسماء الاقسام **وترتيبها** اراد به ان يعرف
المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم
الحكم علي المفسر **ومعانيها** اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او
شرعيا **واحكامها** من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف
فيه فان **قلت** الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القران بعضها
اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان
من اقسام القران وليس كذلك **قلنا** نعم الا انه لما توقف معرفة تلك
الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا
مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون
نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا
بعبارة النص **اما الخاص فكل لفظ** وهو كالجنس متناول للمهملات
والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل **وضع لمعنى واحد**
خرج به ما لم تكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين
او اكثر **معلوم** خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة — بيان
الي الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الي الوضع والمجمل معلوم المعنى — التقسيم
في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال

لكنه

لكنه احترز عنه نظرا الي الظاهر **وقيل** احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة علي سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون
معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا
جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات موفوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة او مومنة **علي**
الانفراد صفة لمعنى اي علي ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر
عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه
دلالة علي الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد
شامل للافراد فان **قلت** كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد
والتعريف للحقيقة **قلنا** لا استبعاد ان كان غرضه بيان التسمية
وتطبيقه علي الافراد لان التسمية للافراد ولهذا اعترف ابن الحاجب
بقوله — التوابع كل ثان اعرب باعراب سابقه من جهة واحدة **وهو اما**
ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان
ورجل وزيد لما كان مقصود الفقها معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا
اللفظ المشتمل علي كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا
كالانسان فانه مشتمل علي الرجل والمراة والحكم بينهما متفاوت حتى
ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل علي
كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان **قلت** الرجل
ايضا مشتمل علي كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره **قلنا**

كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ
الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين
اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى
قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزوي ولا شك فى تقدمه طبعا فقدمه
وضعا للتناسب **وحكمه** اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن حقيقة **ان يتناول المخصوص قطعا** تمييز اي قطع
ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت
كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل
كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم ينم تحت حائط غير مائل لاحتمال
سقوطه بلا لام واذا كان مائلا لا يلام **ولا يحتمل البيان** اي بيان التفسير
لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان
لان المقطوع به يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في
ذكره قلنا القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال
الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا
لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفا وهي لازمة
واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب
لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه وكلاهما باطل
~~لان الخاص بين بنفسه ويودي الى اثبات الثابت وازالة المزال~~ **فلا
يجوز** هذا تفريع لما ذكره لا يحتمل البيان ان **الحاق التعديل** اي الطمانينة

في الركوع

في الركوع والسجود والاستوا في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت
بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد قم فصل
فانك لم تصل بيانا **بامر الركوع والسجود** وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا
على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى
لان قوله تعالى اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستوا وكذا
السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ومن الحق التعديل به
يجعله فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد ولا يجوز فان قلت انه
لا يحتمل البيان بالمعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من الركوع الشرعي
وهو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى فيه
زايد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم
مجرانه فتقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع
والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله **وبطل شرط الولا**
بكسر الواو وهي ان تتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه
مع اعتدال الهوى وهو شرط صحة الوضوء عند مالك رحمه الله تعالى
لانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما
للجواز **والترتيب** وهو شرط عند الشافعي رضي الله عنه لقوله عليه
الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب **والتسمية** وهي شرط عند
مالك لقوله عليه الصلاة والسلام لا وضوء لمن لم يسم الله **والنية** وهي

ان ينقض بوضوءه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه
الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم
خاصان معناهما معلوم وهي الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه
الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم لا اوجبتم
النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلاة قلت لو قلنا
بالوجوب في مكمل الوضوء بالحاقها كما في مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت
من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلاة تلزم كذا قاله
الشراح وللقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس
الكلام فيهما بل في مكمليهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فالنذر
بالطمانينة منفردة عنها لا يلزم فلا وجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كالاخبار
الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة
والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر ثبوت التعديل من القسم
الثالث لانه عليه الصلاة والسلام امر بالاعادة ثلاثا وقال للاعرابي قم
فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها

لانها

لانها انما تجب في الوضوء والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله
يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان
الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي صلى الله عليه
وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب
معارض بما روي انه عليه الصلاة والسلام نسي مسح راسه فتذكر بعد فراغه
فمسحه ببلل كفه و الطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه الصلاة والسلام
الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان قلنا فلا يكون موقوفا
على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت
النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه
سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة
الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط
والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله من هذا الوجه لا ينافي عدم
اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس لانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب
محله لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج
من العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول كما قدره الشافعي
بثلاث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فيبقى ذلك على حده وللقائل
ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا

تسليم الاجمال من حيث المبدا او الاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدا
بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب والتاويل اي ويبطل
تاويل الشافعي القرء بالاطهار في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فالقرء مشترك مستعمل في الحيض والطهر
حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النسا فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك
لصلاة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا من حالة الحيض وليس كذلك
لانه بدعة وليس مامورا به وبان الها في الثلاثة تدل على ان الاطهار
مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مونث وتانيث العدد عكس
التانيث والجواب عن الاية بان اللام للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت
او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل
قراة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي
عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن
وعن الها ان الحيض وان كان مونثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في
تسمية شي واحد باسم المذكر والمونث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلاثة
الى المذكر ودخلت علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص
لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها
في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرئين

وتنقص

وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون تلك الحيضة محسوبة
بالاتفاق فتكون الاقرا ثلاثة كاملة فان قلت الثلاثة كما لا تحتمل
النقصان لا تحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه
لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض
قرء قلنا ذلك البعض لم يحتسب من العدة فلم تكن العدة الا ثلاثة قروء
انتهى فان قلت فقد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر
معلومات فالمراد شهران وبعض وادنى الجمع ثلاثة قلنا الاشهر عام يجوز
ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل
الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره تقريره
موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة
او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها فانقضت عدتها
ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود بثلاث طلقات
ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد
وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون
الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت
للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول
قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يحلل الحل في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث ومن ذهب الى الثاني قال

الحرمة لا تثبت الا في الطلقات الثلاث فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في
الطلقات الثلاث لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول
احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة
الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة
فقط فانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امراة اجنبية
فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص
معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثالثة بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا
لا بيانا — نفس التزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع
لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني
مع الاصابة غاية فاجاب — المصنف رضي الله تعالى عنه عنهم بان محللية
الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عليه الصلاة
والسلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير
ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة ثوبي اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك غيى عليه الصلاة والسلام عدم العود

يا رسول الله ان رفاعة طلقني بت طلاقي فنكحت بعده عبد الرحمن ابن الزبير وقالت صح

فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صح

بذوق

بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهي حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا
فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به حادث
لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل
الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق
لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا في قوله
لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت — ما معنى لعنهما قلت — معنى اللعن
على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس
المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من
اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة
اللعن لانه عليه الصلاة والسلام ما بعث لعانا قال — صاحب الكشف
تحليله لا بيانا في كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول
بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان
يقول — عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا
كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا
يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت — الحل
ثابت في الطلقتين فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات الثابت
قلت — لا نسلم لزومه لان الزوج الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله
كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كناية عن العضوين

بسبب الذوق صح

المحل صح

الثاني صح

الطلقة

وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الي ان عيبوبة الحشفة كافية في الاحلال
وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع **وبطلان
العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء الا بقوله فاقطعوا** اعلم ان القطع
في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او
استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما يختلفان حكما لان الضمان لجبر
المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية علي حق الله تعالى وسبب
الاخر الجناية علي حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة
ومن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه الصلاة والسلام لا غرم
علي السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى
فاقطعوا لانه لا ينبني علي ابطال العصمة بل زاد عليه بخبر الواحد فقد
انتم ما ابيتم اشار المصنف رحمه الله تعالى الي جوابه بقوله وبطلان
العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في
الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
بمقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزي بمعنى كفى وهو يدل علي ان القطع
جزاء كامل كما في السرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت
واقعة علي حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه لانه مباح نظرا الي
ذاته وانما حرم حفظا له علي المالك فوجب نقل العصمة الي الله تعالى
ليكون حراما لغيره لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد
لم يكن حراما لعينه فان قلت لو انتقلت العصمة الي الله تعالى لكان

يلزم

والجناية علي حق العبد جناية من وجه صح

يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق قطعه
معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الي الله تعالى لانه لو انتقل الي الله لصار مباحا
وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه
فله ان يسترده وعصمته انتقلت الي الله تعالى فانتقال العصمة دون
الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقي مملوكا ولم يبق معصوما فصارت
بحرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال اعتقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تمامه بالاستيفاء فان قطع
تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط
الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روي عن
محمد رحمه الله فان لم يقطع تبين انما كانت للعبد فيجب الضمان فان
قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة
ابطال حقه قلنا وان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى
الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت
قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع
ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق علي ملك الواقف حكما
ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل
لانه يتعلق حق العبد ليصير حقا ومال الوقف كذلك **ولذلك** اي لكون
الخاص قطعيا في معناه صح **ايقاع الطلاق بعد الخلع** وقال الشافعي لا

يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده
تمسك المصنف رحمه الله تعالى بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على
ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
معنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية
فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به ووصل الطلاق بالافتداء
بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال
او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا
بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي
تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه سبحانه لم يرد به حقيقة
التثنية بل التكرير كما في قوله لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى استوفي نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع
ولما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل التطليقتين
ولصار عدد الطلاق اربعا لان التطليقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع
مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله
بقوله تعالى الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن
الطلقتين لانه لم يذكر تطليقة اخرى من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح
عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة

وذلك

وذلك يفيد جواز ايقاع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق
اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر
وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير
لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع
واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت ما ذكرتم بقولكم لان الافتداء
ليس بخارج عن الطلقتين لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على
تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا وللقائل ان يقول هذا البحث
مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي ابو رزين العقيلي ان النبي صلى
الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
فلابد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا اثبت
انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة
فان اثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فحينئذ لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى
ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة **ووجب مهر المثل بنفس
العقد** اي بمجرده بلا تاخير **في المفوضة عندنا** وهي بكسر الواو من فوضت
امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا

بقوله

مهر وعند الشافعي وجوبه لها اما بالتسمية او الوطئ وفائدة الخلاف
تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب
مهر المثل وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنهما في المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل بالعقد اتفاقا ويجب
المتعة خلافا لمالك رحمه الله فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد
وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الدخول قلنا لا نسلم هذا ليس
بقياس وانما يعرف بالنص وهو فنصف ما فرضتم والنص ورد في المسمى
دون غيره **وكان المهر مقدرا شرعا مضافا الى العبد عندنا** وقال
الشافعي تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى
رأيهما في البيع والاجارة **عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا
باموالكم** لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صفة اللف والنشر
قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله
وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهر فيكون
ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ
فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوعة للالصاق فان قلت
المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون
العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلنا لا نسلم

حسبها صح فان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا صح

اللزوم

اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سوا سماه
او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطئ فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها
بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلنا هذا خبر الواحد
غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة
قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر مقدرا ووجه التمسك
ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا
انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم
واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا للذات المتكلم فدل
ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا
للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى
البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى
الايجاب بل في معنى الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم
لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت
ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم
في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شئ ويمكن ان يجاب
عنه ان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما
في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائضا

لكونها سهامًا مقدرة وإذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في
المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على
المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج
لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت
ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرير الفعل
فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض
المقدر النايب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير
كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر
في كثير من الناس وضع الجبهة هذا حقيقة وذاك مجاز كذا قاله
الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون
بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير
جايز لان السجود بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم
وفي الثاني يلزم الحذف من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال
آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لا يقال لم القرينة
على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب وفي الاية
ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد بالسجدة الاولى الانقياد
ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمن معنى الايجاب

ويمكن

معناه غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو غيراه ح

ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك
التقدير ايضًا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا عليهم اي على
الازواج من المهور وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله
تعالى وذلك مجمل في حقنا فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث
المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر ربما اوجب الله غير معلوم
وذلك مجمل فبينه النبي صلى الله عليه وسلم **ومنه** اي من الخاص
الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل الاستعلا افعل احترز بالقيد
الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعا والالتماس فان
قولنا افعل بين الامرين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى
ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو اعلى حالا
من المامور على وجه الاستعلا يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع ذكره في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج
الامر الغايب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما
يدل على طلب فعل ساكن الاخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه
اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل
صادرة عن القايل على سبيل الاستعلا وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا
القول يطلق بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشا والانشا
قسم من اللفظ والتقابل انه يرد عليه انه لو اراد اصطلاح العربية فالتعريف

ويمعنى الصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى القول ح

ادني

غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سوا كان علي طريقة الاستعلا
اوغيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل علي طريقة
الاستعلا قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم
يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب علي المكلف اولا الايمان وهو امر
ويختص مراده بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتي لا يستفاد الوجوب [يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب]
الامر من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعني لا المعني به
كالمترادف وقد يكون بالعكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من [مرادا]
الجانبين ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض المصنف
لهما الجانب المعني بقوله ويختص بصيغة والجانب اللفظ بقوله لازمة [مراده]
وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد علي من زعم
ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة حتي لا يكون الفعل
موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الي ان فعل النبي
صلي الله عليه وسلم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا
به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الي اطلاق لفظ الامر
علي الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق علي الفعل حقيقة
ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالي وما امر فرعون برشيد اي فعله
لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي
صلي الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن

مرتبة

لانه يصرف الي مصارف الزكاة والفقرا الغازين الذا فعين شر الكفرة
والضعفا الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه الصلاة والسلام انكم
تنصرون بضعفايكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة
فلان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المونة فلانها باعتبار الاصل
وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف
والثابت باعتبار الاصل راجح ومونة فيها معني العقوبة كالخراج فانه
باعتبار تعلقه بالارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب
الذل الذي في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل
والتمكن من الزراعة وصف فكان معني المونة فيه اصلا وحق ابي الثابت
من حقوق الله تعالي حق قايم بنفسه اي ثابت لذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد شي ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب علي العبد
اداوه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلا كلمة الله تعالي ودفع شوكة المشركين
لقوله تعالي وقاتلوهم حتي لا تكون فتنة ويكون الدين لله ولهذا اجاز
الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداوه علي العبد طاعة لله تعالي لم يكن
من غسالة الناس واوساخهم فتولي اخذه وقسمته من كان خليفة
لله في ارضه وهو السلطان لانه نايب الشرع كخمس الغنايم فان
الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالي كما قال
قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم

لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئًا والمعادن المعدن اسم لما خلق
الله تعالى في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
وغيرها وهذه الحقوق كلها سوا كانت حقًا للعباد او لله تنقسم الى اصل
وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقها ثم صار
الاقرار اصلا مستبدًا خلفًا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو
التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه
حكم كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار ادا احد الابوين الايمان في حق الصغير
خلفًا عن ادايه اي ادا الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين
لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي
احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرًا واخرج الى دار الاسلام
وحده حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم رجل من الجند في دار
الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس
هذا خلفًا عن خلف لانه يكون المخلف خلفًا بل كل ذلك يكون خلفًا عن ادا
الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار
في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالما اصل والتيمم خلف عنه
بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية
وجود الما فيثبت به اباحة الصلاة وعند الشافعي ضروري يعني تثبت
خلفيته

خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فتكون
خلفيته مقيدة بالوقت لقيام الضرورة حتى لم يجز ادا الفروض بتيمم
واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة
بين الما والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله استفيد ذلك
من قوله ثم هذا الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الما عند النقل
الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الما والتراب كما نص
على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية اعلم ان الاشهر
خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة بين الوضو والتيمم
لان الله تعالى امر بالوضو في قوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الما والتراب ويبتنى عليه
اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانه يجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفًا عن الما لم تكن خلفية بين الطهارتين
فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل تكون مثلها وعند محمد
وزفر لما كان التيمم خلفًا عن الوضو كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته
اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد انتفا
لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطها اي شرط كونه خلفًا عن الاصل ح
ثبوت الخلافة بالرأي لا لحصر فيهما كما ان الاصل عدم الاصل على احتمال
الوجود ليصير السبب منعقدًا للاصل ثم بالعجز يتحول الى الخلف عنه
فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف
لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الحالف من الحدث اذا لم يكن

موجبًا للوضوء كالتيمم والحرق لم يكن موجبًا للتيمم ونظيره هنا في اليمين
الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجبة لما
هو خلف عنه وهو الكفارة وعلى مثل الشها فانها لما انعقدت
موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني
من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة
ما يتوصل به الي المقصود وفي الشريعة ما عرّفه المصنف وهو اقسام
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الي الحكم خرج بهذا القيد العلامة
لانها ليست بطريق للحكم بل هي دلالة على طريق الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا تعقل فيه
معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير
واسطة خرج به السبب الذي له شبه العلة والسبب الذي فيه
معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود
الحكم علة لا تضاف الي السبب اي لا تكون مستفادة منه كدلالة يعني
اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول
لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين
حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره
المدلول باختياره فلم يكن اضافته الي السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسان الي ظالم بغير حق حتى غرمه ما لا يجب الضمان على حق اخر
الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان
الصيد

الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فيفسدوا
وزجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم
جناية لانه التزم بعقد الاحرام أمن الصيد عنه فتكون الدلالة مزيلة
الأمن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة
لف اليه هذا هو القسم الثاني اي كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الي
السبب صار للسبب حكم العلل يعني صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة
وقوده فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها حالة السوق والقود
وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة
مضافة الي السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون هذا
السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الي علة
العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة ولان
فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الي السائق والقائد فيكون
التلف مضافا اليه فيما يرجع الي بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع
الي جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب
اكرها الدابة عليه الكفارات والقصاص فان قلت اكرههما على السير لا على
الاتلاف وهو انما التزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت
السوق والقود مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والعقد ليس بشرط
نفي الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق

او العتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك
ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حرة والمراد بالتعليق
الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق **يسمى سببا مجازا** هذا هو
القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره
والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير
الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه
فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع
سمي سببا للكفارة **وللجزاء مجازا** باعتبار ما يؤول وهذا عندنا **والشافعي**
رحمه الله جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين
هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء
عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخير
الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط
واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان السبب لا ينعقد في غير محله **ولكن له** اي للمعلق الذي سميناه سببا
مجازا **شبهة الحقيقة** اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم
وعند زفر هو خال عن الشبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية
حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده
لا وصورة النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
ثم

ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح
صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس
للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل
يتحقق فيه والتعليق بالشرط حايل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية
بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر
وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا تبطل بالتنجيز
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا
التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط
لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل
غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى
الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت
ليكون اليمين محققا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب
حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه
الاحكام **لان ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله** يعني لا بد لشبهة
السبب من محل تبقى فيه **كالحقيقة** يعني كحقيقة السبب **لا تستغني
عن المحل** اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع
لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه **فاذا فات المحل بطل**

واحتمال صيرورته
سببا في الزمان الثاني
لا يوجب اشتراط المحل
في الحال ح

يعني بتنجيز الثلاث فقد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى جواب
عما قال زفر ان بقا التعليق لا يحتاج الى بقا المحل به لبطل صحة تعليق الطلاق
في المطلقة ثلاثا بالملك ابتدا بدون المحل فلأن يبقى بدونه كان اولى
لان البقا اسهل من الابتدا **لان ذلك الشرط في حكم العلل** من حيث ان
النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق
يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت
له شبهة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك
فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب
اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تنافي
الحقيقة **فصار** التعليل بشرط هو في حكم العلل **معارضا** اي مانعا **لهذه**
الشبهة وهي شبهة وقوع الجزا وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق
الشرط **السابقة عليه** اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في حال
تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا تقتضي المحلية في حال
وثبوت شبهة وقوع الجزا قبل وجود الشرط وكونه معلقا لما هو علة العلة
ملك يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل
والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا **سبب للحال** الا ان حكمه
باخذ

العلة

تأخر بواسطة الاضافة ويؤيده ذلك ان ايجاب الصوم على المسافر
الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر ان يكون سببا في حقه مثله
في حق المقيم حتى صح الادا منه **وهو من اقسام العلل** على ما يجيء بعد
اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبه العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي
وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة
هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون
في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له
تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
والثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم **العلة** وهي ماخوذة من العلل
وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع لتكرر
الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف **وهو ما يضاف اليه**
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط **ابتدا** اي بلا واسطة
احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا
التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم
ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة
اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها
بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها

اضافة

بها

لان الحكم في المنصوص
عليه يضاف الى العلة بـ
الى الفرع ح

بان تكون

ان تكون علة حكما بحيث يثبت الحكم عنده وجودها من غير تراخ وهي
باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الي سبعة
اقسام الاول **علة اسما** اي صورة **وحكما كالبيع المطلق** فانه موضوع للملك
والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع
لاجله **وعلة حكما** لانه يثبت الملك عنده وجوده ولا يتراخى عنه **وعلة اسما**
لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما
لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط
فيقال هذا اطلاق وقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر
عنه الي وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين
بالله تعالي بالنسبة الي الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول ـــ انهم
فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله
ليس بموضوع كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع
له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن لحكم ثبوت الملك متراخ
فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما
ذكر والثاني قوله **والبيع الموقوف** بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازة
فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الي زمان
اجازة المالك **والايجاب المضاف الي وقت** كالطلاق المضاف الي وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الي زمان ما اضيف اليه **ونصاب**
الزكاة

ومعني

للكفارة بل لليمين فلا تكون من هذا القبيل بهذا التفسير
وعلة اسما ومعني لا حكما

الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف
اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغنا
يوجب الاحسان الي الفقرا والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب
الادا الي حولان الحول **وعقد الاجارة** هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك
المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا
صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في هذه الاجارة
وهي معدومة والمعدوم لا يصح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما
وعلة يعني الرابع علة **في حيز الاسباب** اي في مكانها والمراد بها مشابهتها
لها **شبيهة بالاسباب** تفسير له كشرا القريب فانه علة للملك والملك
في القريب علة للعتق فيكون مضافا الي الاول بواسطة فمن حيث
انه لم يوجب الا بواسطة العلة كان الشرا سببا ومن حيث ان الواسطة
من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه
الاسباب **ومرض الموت** وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما
هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه فيقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه
في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الي اتصاله
بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتدا المرض بل اذا اتصل به يثبت الحجر
مستندا ولكن يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به **والتزكية**
عند ابي حنيفة رضي الله عنه يعني تزكية الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم
الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة

صح مدة

العتق

الموت

للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنى على محصن فان الشهادة بدون التزكية
لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة
الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما
لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة
بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود **وكذا** اي كما ذكر من الامثلة كل ما
هو **علة العلة** فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة
توجب الحكم بوصف هو قايم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك (علة)
دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة من حيث
ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا
توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في
معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه
اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين
اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى
لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما اشبهها
فكونها علة العلة كشراء القريب وغيره فتكون الاقسام ستا لكن لما
امكن وجود كل واحد منها بدونه وكذا امكن وجود كل واحد منها بدونه (وجود الصحو بدون)
جعله قسما آخر **ووصف له شبهة العلة** اي الخامس وصف لا يكون
علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن (يكون) له شبهة العلل كاحد وصفي العلة
التي

التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد
احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر
وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون
سببا محضا بل له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع
لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة لان في
النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه
شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها
اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة
وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد
آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون
احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول
لانه ترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامراته ان
دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد لها (دخول في) الملك تطلق وان
وجد في غير الملك لا تطلق ولو وجد احدهما في الملك والثاني في غير
الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق
عندنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية
والثالثة **وعلة اسما وحكما لا معنى** هذا هو القسم السابع **كالسفر والنوم**

للترخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه
في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت
بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر
بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص علة للحدث
بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف
اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما
المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم علة معه

اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم
الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة
اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما لكن المصنف لشبهته
بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الذي عبر عنه بقوله الخامس
ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك
الاقسام قسم اخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى
وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البير فتصير
الاقسام ثمانية **وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على
الحكم** فقيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الحقيقية.

الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب
مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله **بل الواجب
اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل** وذهب بعض الى وجوب
تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقا ولها نسخة: تقدمه
حكم الجواهر ولهذا ينسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة
ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين **قلنا**
ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري
ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقا فيما وراء ذلك اي
موضع الضرورة **وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام
المدعو والمدلول كالسفر** اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل
مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامراته ان
كنت تحبيني فانت طالق اذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر
على المجلس فلو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق
بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اخبارها والتخيير
مقتصر على المجلس والفارق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو
عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم
بالمدلول لا غير **وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء**
فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بما الغير والاحتراز عن فساد النسب
واجب لقوله عليه الصلاة والسلام من كان يومن بالله واليوم الاخر

يشتمل

صحـ بمائه

فلا يستقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بما الغير امرا
مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة
احتياج الناس الي معرفته دفعا لعجزه عن معرفته لان بحدوث الملك
يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه **وغيره** اي غير
الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح
اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب **او للاحتياط** اي يكون اقامة السبب
مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط (او صحـ)
كما في الدواعي الي الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة (تحريم)
لاجل الاحتياط **او لدفع الحرج كما في السفر والطهر** الخالي عن الجماع فانهما اقيما
مقام المشقة والحاجة الي الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع
الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف علي حقيقة اصلا وفي دفع
الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص
ولكن فيه حرج **والثالث** من اقسام ما تتعلق به الاحكام **الشرط** وهو
في اللغة العلامة وفي الشرع ما ذكره المصنف **وهو ما يتعلق به الوجود**
دون الوجوب اي دون ان يكون موثرا في وجوده احترز به عن العلة
ولا بد ان يزيد هنا قيد اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك
الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بموثر
فيه **وهو** اي ما يطلق عليه اسم الشرط **خمسة** بالاستقراء **شرط محض**
وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية علي وجوده **مثل دخول الدار**
بالنسبة

رابع عشرين

بالنسبة الي وقوع الشرط **للطلاق المعلق به** في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف
علي وجوده وليس له تاثير فيه **وشرط هو في حكم العلل** يعني يقوم مقام
العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البير في الطريق فانه شرط لتلف ما
تلف بالسقوط وذلك لان علته وهو السقوط وعلة السقوط الثقل
والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة
لانه قد يوجد المشي بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير
العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا علي زوال ذلك المانع فكان
حفر البير ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مايع
فانه شرط للسيلان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان
تاثيره موقوفا علي زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادا
للشرط فيثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة
لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان
عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليها اضيف الي
الشرط **وشرط له حكم الاسباب** وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين
المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الي ذلك الشرط
ويكون سابقا الي ذلك الفعل الاختياري فيتعدد ثانيا فاعل مختار (بفعل)
احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البير وبقولنا
لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الي الشرط لانه يكون فيه معنى

العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا
عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول متقدما
على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب
باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان
مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون
شرطا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في النكاح
معا
وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول
لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية
ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها
للسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق
فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه
مشروط بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع وايجادا
للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة
صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة
حادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق
غير حادث بالشرط بل حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط

من

فيما تأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول ع

من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط
فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار على
الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له
بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص
فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال
محمد والشافعي رحمهما الله يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة
اذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرط
اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجب عنده وجوده فمن
حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجب الحكم
عنده لا يكون شرطا وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول
الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر
الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود
يضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت المرأة
في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه
قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا
في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط

الاول لما لم يكن شرطًا حكمًا لم يحتج الي وجود الملك عنده وجوده لان
الملك انما شرط لنزول الجزا وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزا
فان قلت لا نسلم ان الاول سمي شرطًا بل الشرط هو المجموع
قلت اجتمعت الامة علي تسميته شرطًا والمنع من تسميته شرطًا
يكون مخالفًا للاجماع **وشرط هو كالعلامة** يعني القسم الخامس من
اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة **الخالصة كالاحصان في الزنا**
علي ما يجي تقريره في العلامة **وانما يعرف الشرط بصيغته** اي لا
تنفك صيغة الشرط عن معني الشرط كقوله تعالي فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور علي سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان
يكاتب عبده اذا راي فيهم خيرًا الا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز
اذا لم يعلم فيه خيرا قلنا هذا الكلام يودي الي الغائية وكلام الله تعالي
منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تستحب
منه وبه اذا اعلم فيه خيرا **كحروف الشرط او دلالته** اي دلالة الشرط
لا تنفك عن معني الشرط كالصيغة **كقوله المراة التي اتزوجها طالق
ثلاثا** فانه بمعني الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج
دخل علي امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها
به فصلح دلالة علي الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق
ولو وقع اي وصف التزوج **في المعين** بان اشار الي المعينة وقال
هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة طالق **لما صلح دلالة**

اي

عن معني الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو ح

اي لا يصلح الوصف دلالة علي الشرط لان الوصف في المعين لغو **لانه للتعريف**
ومتي حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الي تعريف اخر لان الاشارة
ابلغ في التعريف فيبقي قوله هذه المراة فيلغوا في الاجنبية ويتنجز في امراته
ونص الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين
حتي لو قال ان تزوجت بامراة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المراة
فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج **و**الرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الفصل **العلامة** وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد
وفي الشريعة ما ذكره المصنف **وهو ما يعرف الوجود** اي وجود
الحكم **من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان** وهو عبارة
عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان
والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة
اشيا ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور
قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاوه الستة المذكورة
مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها فالـ
خمس الاتية شرط الاحصان علي الخصوص شيا ان الاسلام والدخول
في النكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطان في الاهلية
للعقوبة لا شرط الاحصان علي الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا

تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان
الاحصان لو جعل [illegible] بطريق مفض اليه تعرفنا ان الرجم غير
مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عنده وجوده ولكنه عبارة عن حال
في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا العقل واما
ان الزنا حيث وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار
بعض المتاخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان
شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
بهذه المثابة وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا اشتباه
فكذا الاحصان **حتى لا يضمن شهوده** اي شهود الاحصان **اذا رجعوا**
بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو
شرط مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنى او
رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلامة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان
الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود
به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة
فلا

وجد بعد الزنا لا يثبت [illegible] بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس [illegible]

فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم
اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة
للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق
للشرط اعتبار او لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا
لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان
الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت المعلق باقتيال
المحل لوجود الشرط فصح نسبته الى شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط
خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان
اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا
في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل
اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل
وجه **فصل** في بيان الاهلية لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها
شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل **العقل معتبر**
لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب
من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له **وانه خلق متفاوت** فكم من صغير
يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير **وقالت الاشعرية لا عبرة**
للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في

الشرع

ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود
السمع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة
موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهبية
الصانع محرمة عليه لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل
العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يجوزوا
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة
على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات
وغيرها قلت اراد به ما لا يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه
نوع استحالة مثل روية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل
ان يكون الكفر والمعاصي داخلان تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما
مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك
العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها
غير مدرك بالعقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه
قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل
الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
لكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل
في التوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان
والصبي

والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ
على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل وانما في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة
وهكذا روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه وعليه مشايخنا من اهل
السنة حتي قال الشيخ الامام ابي منصور في الصبي العاقل انه يجب
عليه معرفة الله تعالى وحملوا قوله عليه الصلاة والسلام رفع
القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول
المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للايجاب والصحيح
الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التنقيح
وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب
عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان لاستخفاف الحجة فلا يكون معذورا وان لم
تبلغه الدعوة اي هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه

وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام
ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في بعوضه
فتفويضه الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في كل شخص فيعفو عنه
قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها **وعند الاشعرية ان غفل عن**
الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا
لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه
الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عنه وصاروا كالمسلمين في الضمان
وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما لان غفلتهم عن الايمان بعد قبل الدعوة
ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب
فلا يضمن **ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم** لعدم ورود الشرع به
مستمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا
على الفطرة **وعندنا يصح** ايمان الصبي العاقل **وان لم يكن مكلفا به**
اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه الصلاة
والسلام رفع القلم عن ثلاث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب
عنه يحتمل ان يراد من العذاب المنفي الدنيوي فلا ينتهض حجة **والاهلية**
نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية
له وعليه **وهي بناء على قيام الذمة** اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت
الا

تعريف الذمة

الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد
وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل
احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه
يوم الميثاق **والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب** له وعليه باجماع
الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن
ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله فلو
عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا
لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها
مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق
والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى
الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب الحقوق عليه
كالبالغ **غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه** بل المقصود حكمه وهو
الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه
فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم
محله كبيع الحر **فما كان من حقوق العباد من الغرم** كضمان الاتلاف
والعوض كثمن المبيع **ونفقة الزوجات** والاقارب **لزمه** اي الصبي
اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا
عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب

مؤنة متعلقة باليسار وهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة
الفقير بوصول حاجته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه كفايته
وكان الوجوب غير خال عن حكمة وما كان من عقوبة كالقصاص او
جزاء كحرمان الارث لم يجب على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة
بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب
الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمها اي بحكم
وجوب الحقوق لله كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى
العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء
الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات
الخالصة كالصلاة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهلية
اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر
ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن واذا تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالها كان
وقصورها بقصورها ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد اذ يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة
الكمال

الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من
القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي
وان كان قوي البدن وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة
الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على
القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن
الكامل ويبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الاداء قبل التزام
الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد
تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي تعتدل لديه العقل
في الغالب مقام اعتدال العقل تيسيرا لقوله عليه الصلاة بدليل
والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى
يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد
لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب صحة ابتناء
الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى
احكام هذه الاقسام على الترتيب فمنها حق الله تعالى ان كان حسنا
لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذه اشارة الى القسم الاول كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله
تعالى عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما
بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة
بينه وبين امراته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه

لانه شرع عاصمًا بلا لزوم اداء ولا دليل عليه انه اذا استوصف الصبي
فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام
الدنيا فيرث من ابيه الكافر ولا تبين امراته المشركة لانه ضرر واما
في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من
ضرورة ثبوت الاسلام في حكم احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر
في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجري احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام **وان كان قبيحا**
لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين
منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل
ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد ذلك
منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد
قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع
محض فان قيل الصبي كان مرفوع عنه القلم فكيف تعتبر ردته قلت
انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يتردد ويجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما

وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وبين ان يكون قبيحا
كالصلاة ونحوها كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض
الاوقات دون بعض **فيصح الاداء من غير لزوم عهدة** اي ضمان يعني اذا
شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه
القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه
ذلك بعد البلوغ **وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا**
محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا
هو القسم الرابع **وفي الضار المحض** وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل
كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض **والوصية يبطل اصلا**
فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة
في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم
عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا
اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا
في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين
امراته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصمته
وفرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة **وفي الدائر بينهما** اي بين النفع والضرر
هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله **كالبيع** فانه

وقبضها

فانه اذا كان رابحًا كان نفعًا وان كان خاسرًا كان ضررا **ونحوه** كالاجارة
والنكاح **يملكه برأي الولي** لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام
رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو
بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ
عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفه باعتبار انضمام رأي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن
الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي ولو باشر البيع بغبن
فاحش من وليه فعن ابي حنيفة رضي الله عنه روايتان في رواية لا يجوز

فجاء وليه

لانه اشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى رأي الولي
فتثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع
التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليحصل
مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية
يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن **وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها**
له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه **كالاسلام والبيع**
فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه
بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه **وما لا يمكن**
تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته
باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة
بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة
له

له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره
وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق
التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار
احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد يستحق
الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده
وايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي
فتعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين
الابوين والجواب عنه انه عليه الصلاة والسلام دعا للغلام
فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل
صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا انتسب الى السماء لانه
خارج عن قدرة العبد فقدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية
لخروجه عن اختيار العبد **وهو الصغر** ذكر الصغر في العوارض مع انه
ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا
عارضا **وهو** اي الصغر **في اول احواله كالجنون** لانه عديم العقل
كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر
بان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأته يؤخر
العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة
ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها

واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام علي ابويه فاذا اسلم احدهما
يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا
فايدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمراة
وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز **لكنه** اي الصبي **اذا عقل** اي ظهر شيء مسلمة
من آثار العقل **فقد اصاب ضربا** اي نوعا **من اهلية الادا** لا الاهلية
الكاملة لتباطيه وهو عذر **فيسقط به** اي بذلك العذر **ما يحتمل**
السقوط عن البالغ من حقوق الله كالصلاة والصوم والزكاة وساير
العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل
النسخ في انفسها **فلا تسقط عنه فرضية الايمان** لانه لا يحتمل السقوط
لان الله تعالى قايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دايما
حتى اذا اداه اي امن الصبي **كان فرضا** لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره
لزمته الاحكام التي تترتب علي صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع
الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين
وغيرها لا يقال لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان
الايمان الي نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض **ووضع عنه** اي ترك لا يتنوع
الزام الادا يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ
لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الادا ثانيا **وجملة الامر** لما
ذكر بعض احكام الصبي علي التفصيل اشار الي حكمه علي وجه كلي يعني جملة
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه **ان توضع عنه العهدة** اي يسقط
يسقط

عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو فقيده به احترازا عن الردة
فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب
التبعة بمعنى التعب والمواخذة **ويصح منه** اي من الصبي ان يباشره
بنفسه **وله** اي للصبي ان يباشر غيره لاجله **ما لا عهدة فيه** اي لا
ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الي الترحم عليه وشرعا لقوله عليه الصلاة
والسلام من لم يرحم صغيرنا الحديث **فلا يحرم** الصبي عن الميراث
بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع علي قوله يوضع عنه
ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاغضا
فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية من فعله عندنا
بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد علي قوله فلا يحرم عن
الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه
عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء عن الجناية كما في حرمان
عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الكفر والرق ينافي اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي
الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين علي المومنين
سبيلا والارث مبني علي الولاية **والجنون** وهو افة تحل الدماغ
تحل

وتنبعث على الإقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في
أعضائه تسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم
ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والأرش ونفقة
الأقارب كما لا تسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما أشبهها من المضار غير مشروع في حقه **لكنه** أي الجنون **إذا لم يمتد**
ألحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لأنه إذا لم يمتد لم يكن
موجبا للحرج على المكلف في إيجاب القضاء بعد زواله كالنوم والإغماء وأما
إذا امتد صار لزوم الأداء مؤديا إلى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار
وهذا الاستحسان في الجنون العارض بأن بلغ عاقلا ثم جن وأما الجنون
الأصلي بأن بلغ مجنونا فمثل الصبا عند أبي يوسف حتى لو أفاق قبل
مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا أو قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق
أن الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما
خلق عليه من الضعف الأصلي فكان الأمر أصليا فلا يمكن إلحاقه بالعدم
كالصبا وأما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الأعضاء فكان
معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والإغماء **وحد الامتداد في الصلوات أن يزيد**
على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات
ستا

حنيفة وابي

خامس عشرين

ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل
الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لأنه
من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم
يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حد
التكرار **وفي الصوم باستغراق الشهر** اعلم أن الامتداد يحصل بالكثرة
ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر أدناها وهو أن يستوعب العذر
وظيفة الوقت إلا أن وقت الصلاة يوم وليلة فقدرت كثرتها
بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس
الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر إشارة إلى أنه لو أفاق
في جزء من الشهر ليلا أو نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو كان مفيقا في أول ليلة من رمضان
فأصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح
لأن الليل لا يصام فيه فكان الجنون والإفاقة فيه سواء وكذا لو أفاق
في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء وكذا لو أفاق بعده
فالصحيح أنه لا يلزمه القضاء **وفي الزكاة** أي الامتداد في حق الزكاة
باستغراق الحول وهو الأصح لأن الزكاة لا تدخل في التكرار إلا
بدخول السنة الثانية **وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل**
تيسيرا فإن اعتبار الأكثر أيسر وأخف على المكلف من اعتبار الكل
لأنه أقرب إلى السقوط **والعته** وهو آفة توجب خللا في العقل

حل

فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه بكلام العقلا وبعضه بكلام
المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم
اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف **وهو كالصبي مع العقل**
في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فتصح عباداته وان لم
تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبي **لكنه** اي الزام شي فيه مضرة
فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يومر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو باذن
الولي ولا بيعه ولا شراوه بدون اذن الولي **واما ضمان ما استهلك
من الاموال فليس بعهدة** هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان العهدة
ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة
فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان العهدة تحتمل العفو في الشرع
وضمان المستهلك ليس يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان
شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم **وكونه** اي والحال ان كون المستهلك
صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف
حقوق الله تعالى فانها بطريق الابتلا وذلك يتوقف على كمال العقل
ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه **الخطاب كالصبي** حتى لا تجب
عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات **ويولى عليه** اي تثبت
الولاية

في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا

اي العته يمنع العهدة

المنفية عنه

يجب

الولاية على المعتوه كما تثبت على الصبي لان ثبوت
الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة المرحمة لانه دليل العجز
ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت
به قدرة التصرف على غيره **والنسيان** وهو بديهي فان كل عاقل
يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري
الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف
غير مطرد لصدقه على النوم والاغما وقيل هو جهل ضروري بما كان يعلمه
مع علمه بامور كثيرة لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغما وبقوله
لا بافة عن الجنون **وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى** فان فاتت
صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه **ويلزمه القضا
لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم** فانه غالب فيه لان النفس
مايلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم **والتسمية
في الذبيحة** فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه
وتغير حال البشر فتكثر الغفلة عن تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل التسلام ولبس المصلي هيية
مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه **يكون عفوا** لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد **ولا يجعل** اي النسيان **عذرا
في حقوق العباد** حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو

النظر و

يعلمه

البشر

التسمية في

عجزٌ عن استعمال القدرة هذا ليس بحدٍّ للنوم اذ الاغماء داخل فيه بل هو
بيان اثر النوم **فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل** هذا نتيجة قوله
وهو عجزٌ **ولم يمنع** النوم **الوجوب** لاحتمال الاداء بالانتباه **والقضاء**
على تقدير عدم الانتباه **وينافي النوم** الاختيار اصلاً لانه بالتمييز ولم
يبق للنائم تمييز **حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام**
والردة والبيع والشراء **ولم يتعلق بقراءته** اي قراءة النائم **وكلامه وقهقهته**
في الصلاة حكم يعني اذا قرأ المصلي في صلاته قائماً وهو نائم لم تصح قراءته
وكذا لا يعتدّ بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار
لكن التكلم النائم في الصلاة لم يفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا
قهقه لا يكون حدثاً وفي الخانية والخلاصة والنوازل يفسد
صلاة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد
صلاته **والاغماء وهو ضرب مرض** اي نوعه **يضعف القوى ولا يزيل**
الحجى اي العقل **بخلاف الجنون فانه يزيله** اي الجنون يزيل العقل **وهو**
اي الاغماء **كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه** اي الاغماء اشد من
النوم في فوت الاختيار لان النوم تمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فكان اي الاغماء **حدثاً بكل حال** اي مضطجعاً كان او قائماً او ساجداً والنوم
ليس بحدث في بعض الاحوال **وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء**
يعني ان الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادةً
وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادةً وهو
الجنون

الجنون فيسقط القضاء **كما في الصلاة اذا زاد على يوم وليلة** كما بيّنا في
الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه في وقت صلاة كاملٍ لا يجب
عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
لحديث علي رضي الله عنه ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوماً وليلة
فقضى الصلاة وابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة **وامتداده**
في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد
مضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجاً
فيجب اعتباره **والرق وهو عجز حكمي** حيث لا يقدر على ما يقدر
الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها
شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى
ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق
وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التمليك **في الاصل** اي في اصل
وضعه وابتداء ثبوته **لكنه** اي الرق **في البقاء صار من الامور الحكمية**
اي صار في حال البقاء ثابتاً بحكم الشرع حكماً من احكامه من غير ان
يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقاً وان اسلم كالخراج فانه في
الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال
البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه
الخراج **به يصير المرء عرضة للتملك** اي محلاً له مأخوذ من عرضة

قلنا بجوبه

النفصار وهي خرقته التي يمسح دسومة يده بها ولا ابتذال اي النقص
وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو
ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض
واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من
اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع
نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه
الصلاة والسلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل
يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل
او يتجزى العتق ان يثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة
ان ازالة الملك متجزء بالقول لا اسقاط الرق او اثبات العتق
حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار الملك دون الرق
اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك
كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحياة غير مملوكة فكان
الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المالك والعبد من حيث انه مال
متجز وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال
الرق فيعقبه العتق لا ان فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد
يكون
عنده

لقيام المملوكية

عنده في باقي قيمته كسائر الغريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون
الواسطة والرق ينافي مالكية المال مالا فلا يتصور ان يكون مالكا
للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في
شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه ادمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلت
لو قيل مالكيته من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا
لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل
مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه
لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة
اخرى غير المالية واما اذا كان فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان
له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى
ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد ولا المكاتب التسري
اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما
المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص
المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بكسبه لحق ثبت له
ثبتا فيتوهم له جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من
العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان
منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو

ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم
لان النذر لا يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليست للمولى بالاجماع التي
وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض
لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكين عن الفرض
ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه
لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع
هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضي المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا
لو اسقط حقه عن ماليته لكن بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من
العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح قلت
فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح
انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنى الذي هو سبب للنقصان وكذا
الرق مالك للدم لانه يحتاج الى البقاء لا تباح الا به ولهذا لا يملك
المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم
وهو في ذلك مثل الحر **وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات**
الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها
بالتقوى والرجحان للعبد على الحر فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ

عن

عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف **كالذمة**
اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبها امتاز بها عن سائر الحيوان فتكون
كرامة **والولاية** فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة
لانها من باب السلطنة **والحل** اي حل النساء فان استفراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا
شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امراتين وانه اي الرق لا يؤثر
في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا للضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض
العصمة للدم **لان المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بدار** اي بالاحراز بدار
الايمان حتى لو اسلم كافر في الحرب تثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل يأثم ولم تجب الدية والقصاص **والعبد فيه** اي
في كل واحد من الامرين **كالحر** اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه يثبت بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد
الذمة وكل واحد منهما كما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع
لمولاه فيما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى
محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها ايضا **وانما يؤثر في قيمته** يعني
الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته
عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان حظ الحر الكامل من حظ
العبد لان كمال حظ الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية ه

والذكورة لان مالكية المال بالكل والحرية ومالكية النكاح بالذكورة
فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن
الحر قيمة **وهذا** اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة **يقتل الحر**
بالعبد قصاصا عندنا **ولا يقتل عند الشافعي** لان الحر نفس من كل
وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية
فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى
مع انها دونه في الكرامات البشرية ولهذا ينقص بدل دمها عن
بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول ذلك
نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله
اذا كان القاتل عبدا او لو اختلفت العصمة لما وجب القصاص
لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة
والكرامات صفة زائدة لا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة
في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص **وصح امان الماذون** هذا
اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات منقطعة
بالرق بدليل صحة امان الماذون في القتال وهي ولاية وجوابه
ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة
على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق نفسه لزم
اسقاطا فلزمه حكم امانه فنفذ ثم في حق غيره ضمنا قيد بالماذون
لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه ليس

له

له حق في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون
فيه مصلحة للمسلمين والتحاظ الامان للحربي قوله لا تخف لك عهد ذلك
الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير **واقراره** اي صح اقرار العبد
ماذونا كان او محجورا **بالحدود والقصاص** اي بما يوجب الحدود
والقصاص لما مر ان الحر كالعبد في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق
نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق
الضمن **والسرقة المستهلكة** اي صح اقرار الماذون بالسرقة حتى
وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع
مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة مجازا **والقائمة** حتى يرد المال على المسروق
المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح
وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع
فلا ضمان عليه وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد اما اذا كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه يقطع ويرد لان اقراره
لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال
ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد الاعتاق لان اقراره تضمن
شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة
وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد الاعتاق لان اقراره بالمال
باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا يقطع في مال المولى **والمرض**

[تعرض]
وهو حالة للبدن تزول بها اعتدال الطبيعة **وانه** اي المرض **لا ينافي**
اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او
العباد **والعبادة** اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض لا يخل بالعقل
ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق
بالعبارة **ولكنه** اي لكن المرض **لما كان سبب الموت** بترادف الآلام
وانه اي الموت **عجز خالص كان من اسباب العجز فشرعت العبادات** [المرض]
عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود **ولما كان الموت علة للخلافة** اي خلافة الوارث
والغريم في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين
مشغولا بالدين **كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق**
به صيانة الحق اي حق الوارث **وهو الثلثان وحق الغريم** وهو [لم]
قدر الدين **اذا اتصل مستندا الى اوله** اي اول المرض لان علة الحجر [المرض]
مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة [بالموت]
لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للألم
كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى
كل جراحات لا الاخيرة **حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث**
كالنكاح بمهر المثل لانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما يفضل عن حاجته الاصلية **فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ**
كالهبة

كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتاج اليه اي [الى] النقض عند تحقق
الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت
يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض
في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ولما ~~كانت~~ سببية [لان]
المرض للحجر قبل اتصاله مشكوكا فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت
الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر
في الحال ولئلا يلتبس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض **وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت**
اي كالمدبر **كالاعتاق اذا وقع على حق غريم** بان اعتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين **او وارث** بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا
المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية
من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان
في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق
حق احد به **بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد**
اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان
يقال ما ذكرتم في عدم [حق] نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن
به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم
وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض

تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد
وصحة الاعتاق تثبت على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق
الابق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة في الصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف اذ الصوم يتادى
بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام تدع
الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون
القياس سقط القضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة قلنا
وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا ينبني الحكم عليه كالاغماء اذا لا
يستوعب الشهر فان قلت الجنون يسقط القضاء وان كان وقوعه
في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون يعدم الاهلية اصلا
فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان
اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط
القضا فلم ينه الى القضا مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف
الصلاة فان في قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا فيما فيه
تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات
عزمه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي
بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله وعنده المال هو
المقصود

القياس

المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان ياخذ مقدار
الزكاة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى
عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك
الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف
كوجوب الصلاة وغيرها والثاني ما شرع الله على العبد لحاجة غيره
والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لا يصلح لحاجة
الميت والموت ينافي الحكم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب
القدرة وهي منتفية عنه والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على
الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا
بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا
بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق
بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرها ومقصود صاحب
الحق هو ذلك العين لان حاجته تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه
اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو ظفر
به كان له ان ياخذه وان كان المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق
بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور
او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد

لكن

هذا القسم اشار
بقوله بما فيه تكليف
الى قوله المأثم والى
الثاني ع

الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولي **فلهذا** اي لاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها **قال**
ابو حنيفة رضي الله عنه **الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح**
اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين
كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا
لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف
العبد المحجور بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور **وهو** ان ما ذكرتم من الدليل
على عدم صحة الكفالة في المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين
فانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في
حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا
اشار الي جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله
والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه
فيطالب في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال
لان تاخر المطالبة على الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء
وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب في الحال **و**انما لا تصح

ولها تصور المطالبة في الحال مع التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الوكيل به في الحال ح

الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرءا عن الدين
ولو برئ لما حل الاخذ من المتبوع ولهذا يطالب في الاخرة اتفاقا
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته علي الاداء او العجز
عنه

عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس **قال** بعض
الشارحين هنا قسم اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة وغيرها نحوها
تسقط بالموت ولقائل ان يقول **لا** فائدة فيما ذكره سوي التكرار
لانه بين المصنف رحمه الله حكم بطلان الزكاة وسائر القربات
بالموت قبل هذا **وان كان مشروعا له** اي المشروع حقا للميت **يبقي له**
اي لاجله **ما تنقضي به الحاجة ولذلك** اي لاجل بقاء ما تنقضي به
الحاجة بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الي التجهيز اقوى من قضاء
الدين ثم دينه قدم قضاء الدين علي الوصية لان الحاجة اليه اسس
لانه واجب والوصية تبرع وكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه
من الثلث لان حاجته اليه اقوي من حاجته الي الميراث **ثم وجب
الميراث بطريق الخلافة عنه** نظرا له لقوله عليه الصلاة والسلام
انك تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فيصرف الي من يتصل به نسبا اي قرابة **او سببا** اي زوجية
او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال
ليقضي به حوائج المسلمين **ولهذا** اي لاجل ان الموت لا ينافي الحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولي وحاجته اليها ليحصل له الولاء
وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية **وبعد موت المكاتب عن وفاء**
اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا

وانما ابطل الكتابة لحاجته الي تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي
عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المدبرون والمشترون في حال
الكتابة فيعتق في اخر جزء من اجزاء حياته ولا يتاذي في القبر ما يؤذي
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى
الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف علي قوله تبقيت
تغسل المراة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية
شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الي الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد
بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة
المالك ولا يقدر علي قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى
بعده الا تري انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها
زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه الصلاة والسلام لو مت لغسلتك
جوابه ان معني غسلتك باسباب غسلك كالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدر ولا بقاء الحياة علي الاولياء
بدفع شر القاتل فالميت لم يبق له هذه الاشياء ووقعت الجناية علي
اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا
القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم تنتقل اليهم
كسائر الحقوق بل تثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت
والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر
من

لعايشة

قمت

وما لايبقي لحاجته

اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب
القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولي القايم مقامه علي سبيل الخلافة يؤيده قوله
تعالي ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح
باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رضي
الله عنه ان القصاص غير موروث اي لا يثبت علي وجه يجري فيه
سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك
الثار وذلك يرجع الي الورثة فان قلت علي هذا ينبغي ان لا
يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفي احدهم بطل
فاذا ادي احدهم واستوفي لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في
خالص حقه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغار وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال
العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وفايدة كون
القصاص موروث ثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة
غايبا واقام الحاضر البينة عليه حضوره فلا يقضي لها بالقصاص
قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الي ان يحضر
الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الي

قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة
صح

عن نسخة

عليه

عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عنده
صح

إعادة البينة عند حضور الغايب لان احد الورثة انتصب خصما
عن الميت ومتى اقام خصمهم بينته لم تجب إعادتها **واذا انقلب**
القصاص **مالا بالصلح** او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه
منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه مثله من
كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته
الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة
ابتداء لهذا المعنى والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة
الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم المانع
فارق الوضوء في اشتراط النية **ووجب القصاص** للزوجين **كما في الدية**
لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده وينتقل اليهم من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم على الاصلين لان الزوجية بناء
تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية مثل المحبة بالقرابة تكون
فيثبت لهما استحقاق القصاص كما ثبت لهما استحقاق الارث في
الدية عندهم وقال **مالك** لا يرث الزوج والزوجة من الدية
لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت **قلنا** روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امراة
أشيم من عقل زوجها اشيم وهو من هب عانة الصحابة وله حكم
الاحياء في احكام الاخرة **وهو** على اربعة انواع ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما

ثاني عشرين

وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة
المعاصي او التقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الاخرة كالمهد للطفل من انه وضع للخروج حين
ومكتسب معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف
انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة
فقيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم ... منها
عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله
تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن
حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له **وهو انواع جهل باطل لا يصلح
عذرا في الاخرة** كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله تعالى
والمعجزات على رسالة الرسل عليهم الصلاة والسلام فان انكارها بمنزلة
المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه فقيد بقوله في
الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم
عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع
عنه عذاب الاخرة **وجهل صاحب الهوى** اي صاحب البدعة **في
صفات الله** تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى
فاعلا بالاختيار **واحكام الاخرة** مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر

والشفاعة لأهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه
لا يكون عذرًا في الآخرة لأنه يخالف الأدلة القطعية **وجهل الباغي** وهو
الذي خرج عن طاعة الإمام إذا ادعى الحق ظانًا انه على الحق والإمام
على الباطل متمسكًا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم
اللصوص وهذا لا يكون عذرًا في الآخرة لأن الدلائل واضحة على كون
الإمام العادل على الحق **حتى يضمن مال العادل** ونفسه **إذا أتلفه**
إذا لم يكن له منعة لأنه حينئذ يمكن إلزامه بالدليل والجبر على
الضمان وإذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة
كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام **وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب**
كحل متروك التسمية عمدًا قياسًا على متروك التسمية ناسيًا فإنه
خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه **والسنة**
كالفتوى ببيع أمهات الأولاد فإن داود الأصفهاني ومن تابعه
ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه كنا نبيع أمهات
الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا يخالف المشهور
وهو قوله عليه الصلاة والسلام أيما امرأة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه **ونحوه** مثل جواز القضاء بشاهد ويمين
فإنه يخالف الحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام
البينة على المدعي واليمين على من أنكر **والثاني الجهل في موضع الاجتهاد**
الصحيح أي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بأن لا يكون مخالفًا للكتاب
او السنة

او السنة **او في موضع الشبهة** اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق
تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح **وانه** اي النوع الثاني
يشتبه به **يصلح عذرًا** او شبهة دارئة للحد والكفارة **كالمحتجم** اي
كجهل المحتجم **اذا افطر على ظن انها** اي الحجامة **فطرته** وظن انه على
تقدير الأكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فإن
جهله عذر لأنه ظن في موضع الاجتهاد لأن عند الأوزاعي الحجامة
تفطر الصائم فلا تلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف
في شرحه ولكن قال شيخ الإسلام ولو لم يستفت فقيهًا ولم يبلغه
الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام افطر الحاجم والمحجوم
او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لأن ظنه حصل
في غير موضعه فإن انعقاد امر الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم
يوجد واما اذا استفتى فقيهًا يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد
فأفطر بعده عمدًا لا تجب الكفارة لأن على العامي تقليد المفتي
وان كان مخطئًا **وكمن زنى** هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل
من زنى **بجارية والده على ظن انها تحل له** فإن الحد لا يلزمه لأن
الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة فينتفع احدهما بمال الآخر فصار
شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فإنه لو زنى بها وقال
ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لأن منافع الأملاك متباينة عادة
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي الجهل

بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغ اليه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل شهرة
احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فانه يجب عليه
قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام [وغيرها]
الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا **ويلحق به** اي بجهل
من اسلم في دار الحرب **جهل الشفيع** في ان دليل العلم خفي في حقه
لانه ربما وقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان
يثبت له حق الشفعة **وجهل الامة بالاعتاق** يعني الامة المنكوحة
اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى يستبد
به ولا يوقف عليه قبل الاخبار **او بالخيار** يعني اذا اعلمت بالاعتاق
ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع **وجهل البكر بانكاح الولي**
يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت
لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا ايضا الدليل اذ الولي
قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما ان لهما الخيار لم يجعل عذرا
حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم
والمانع من التعلم معدوم **وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق** اي
يلحق بجهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة
والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى.
و

وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر
ايضا الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم
الوكيل والماذون **والسكر** اي الثاني من العوارض المكتسبة
السكر **وهو ان كان من مباح** يعني ان حصل السكر من شرب شيء
مباح كشرب الدوا مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر
بالقتل او بقطع العضو والمضطر كشرب المضطر الخمر للعطش **فهو**
كالاغماء فجعلناه **مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات** [فيمتنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلنا منزلة الاغماء ح]
اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من
امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه للجامع ناقلا عن ابي
حنيفة رضي الله عنه ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل
فاكل يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام **وان كان السكر** [فسكر]
من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة
ونحوها **فلا ينافي الخطاب بالاجماع** يدل عليه قوله عليه الصلاة [تعالى]
والسلام لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان
في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في
حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال شرط
فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان منافاة
الخطاب الى حال منافية له لا يجوز **وتلزمه احكام الشرع وتصح**

عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشرا والاقارير لا الردة عطف
علي قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره
لان الردة تبتني علي تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما
يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر لا يحد او بالزنا
لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالي جايز اذ لا مكذب له
فيها وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت علي
ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لحدود
لانه لو زني في سكره يحد اذا اصحي اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد
الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد
والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث
من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح
ما عرفه المصنف وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له ولا ما صلح له
اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معني لا يكون
اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعني علي سبيل
الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان
يقال وهو ان يراد بالشي غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد اخير
للاحتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا
علي قوله ما لم يوضع له كان عليه ان يقول وما لا يصلح فان قلت
التعريف صادق علي الاطلاق للفظ المسبب علي السبب فانه ليس
بموضوع

بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت
لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معني لا يفيد فخلي عن المقصود
وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشي ما وضع له
او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به
والرضي به ولا ينافي الرضي بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار
المباشرة لان اللفظ الهزل انما هو عن رضي واختيار صحيح لكنه غير
قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعني خيار
الشرط في البيع ابدا من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضي
بحكم البيع ولا يعدم الرضي بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل لا يفسد البيع وخيار الشرط يفسده وشرطه اي
شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر
العاقدان بانهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال
الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من
البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك وليس ببيع في الحقيقة وهذا
لا يحصل بذكره في العقد والتلجية وهي ان يلجيك الي ان تاتي امرا
باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجية انما تكون
عن اضطرار ولا اظهر انهما سوا في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام
التلجية هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضي بالحكم لا ينافي
الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لما صح النكاح
لها

نسخة تنافي

معه وقد قال عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي
اتفق العاقدان في السر بأن يظهرا العقد بين الناس ولا يكون
بينهما عقد واتفقا على البنا اي اتفقا على انهما بنيا العقد على تلك
المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لانه
لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك
بعدم الرضى بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضى موجود فيها كالبيع
بشرط الخيار يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو ابدا
يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد أولى وان اتفقا على
الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد
فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند
البيع من البنا على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البنا
والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة
وقال الآخر عقدنا على الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رضي سبيل
الله عنه لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد
مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا
اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا
لهما اي صاحبيه فجعل ابو حنيفة رضي الله عنه صحة الايجاب اولى
لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان

لان البنا عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا
فان عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما قالا لا يسبق الهزل قلت
لانه عبث اذ يجوز ان يوجب حالة العقد اخرى على ان الاصل في تسلم مصلحة
العقد الجد شرعا وعقلا وان كانت تلك المواضعة في القدر
اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته أن
يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون
الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا
في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البنا والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم
من اصلهما وان اتفقا على البنا على المواضعة السابقة فالثمن
الفان عنده اي عند ابي حنيفة رضي الله عنه في اصح الروايتين
عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد
العقد لان الالف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا
في البيع فيفسد كما لو جمع بين عبد وحر فوجب العمل بالجد في الاصل
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر
الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا للمبيع فكان ذكره
والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان
ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بأن تواضعا على البيع

بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم **فالبيع جائز على كل**
حال اي سواء اتفقا على الإعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في الإعراض والبناء استحسانا لان البيع لا يصح بلا تسمية
البدل وهما جادّان في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد
بما سمّيا والفرق بينهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس
حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والمواضعة
في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة
تبقي من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى
الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط الالف المقبول في الالف الاخر شرط
لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على
ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا
يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة
فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح
بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل
بالجد في الاصل وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمّيا من الدنانير **فان كان**
اي الهزل **في الذي لا مال فيه كالطلاق** والعتاق واليمين والعفو
عن

والقياس ان يكون البيع باطلا لان ذلك بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ع

عن القصاص والنذر **فذلك صحيح والهزل باطل** يعني لو دخل الهزل
في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عليه
الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور
الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص وفي البواقي وهو العفو والنذر
ونحوه بدلالة النص لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع
الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في
النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده
على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا **وان**
كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ **تبعا** لا مقصودا بالذات **كالنكاح**
فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون
بينهما نكاح **فالعقد لازم والهزل باطل** سواء اتفقا على البناء او الاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا **وان هزلا بالقدر** اي بقدر المهر بان
تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا **فان اتفقا على**
الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد **فالمهر**
الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل **وان اتفقا على**
البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة **فالمهر الف**
بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت
المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين البيع

والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين
هي الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل
المهر المسمى ان الشرط الفاسد يوثر في البيع ويوجب فساده ولا
يوثر في النكاح لا في اصل العقد [illegible] ولا في الصداق **وان**
اتفقا علي انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالنكاح جايز بالف عند ابي
حنيفة رضي الله عنه في رواية محمد رحمة الله عنه **وقيل بالفين** يعني
في رواية ابي يوسف رحمة الله عنه المهر الفان في هذين الوجهين
وجه الرواية الاولي ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون
ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته علي الهزل لان حينيذ
يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان
الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد بجهالته فيكون تصحيحه ايضا
مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس
النكاح بالبيع **وان كان ذلك في الجنس** اي الهزل في جنس البدل
بان تواضعا علي الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم **فان اتفقا علي**
الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا علي البنا او اتفقا علي انه لم يحضرها
شي او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اذا اتفقا علي البنا يجب مهر
المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب
بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون
التسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واما

البيع

فكان تزوجها بلا مهر
فيجب مهر مثل بخلاف
البيع حيث يجب فيه العمل
بالتسمية

واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب
مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلي
رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع
وان كان المال فيما فيه الهزل **مقصودا كالخلع والعتق** على مال
والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه
لم يجب فيها بدون التسمية **فان هزلا باصله** بان اتفق الزوجان
على انهما يجعلان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه
واتفقا بعد العقد **على البنا** اي على انهما بنيا العقد علي المواضعة
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يوثر في الخلع
عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار
لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين
من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل
الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط **ولا يختلف الحال عندهما**
بالبنا او بالاعراض او بالاختلاف **وعنده لا يقع الطلاق** بل يتوقف
علي اختيار المال سوا هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وفقا
نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان
الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تقبل المراة ويجب المال عليها

للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع
غير مقدر بثلاثة عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام
جاز لان تقدير الخيار في الثلاث ورد في البيع على خلاف القياس
فيجب العمل فيها وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه
من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات **وان اعرضا** اي
الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا
وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر
لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما
على الاعراض **وان كان الهزل في القدر** بان سميا الفين
والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي
بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما
مر ان الهزل لا يوثر في الخلع عندهما وان كان موثرا في المال لكن
المال تابع للخلع وثابت به فلا يوثر الهزل فيه فان قلت
لا نسلم انه تابع لانه تمما يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح
فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا
يوثر الهزل فيه وان لم يوثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر
المهر واتفقا على البناء كان اللازم ما تواضعا عليه لا المسمى
اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكن في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود

المال فيه مقصود وان
سلمناه ولكن لا نسلم انه
يلزم منه ان يكون هو

والمال

والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان
المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما
وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه ثبت به ولذا ذكر
وعنده يجب ان لا يتعلق الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور
في العقد لا يقع وعنده اتفاقهما على الهزل لا تكون المراة قابلة لجميع
المال فلا يقع الطلاق **وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء وقع الطلاق**
ولزم المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل
من الاصل فكذا في الهزل المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا
على البناء ولم يوثر الهزل فيه ففيما اذا اما اتفقا على انهما لم يحضرهما
شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما
تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده
فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان
تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما
بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على
الاعراض او على البناء او على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان
الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال **وعنده ان اتفقا على الاعراض**
وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض **وان اتفقا على البناء**
توقف الطلاق على قبول المراة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء
لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد **وان اتفقا على انهما**

لم يعينها شيء وجب المسمى وهو الف دنانير ووقع الطلاق لرجحان
الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان
كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بأن يتواضعا
على أن يقرّا بالبيع ولم يكن بينهما في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق فالهزل باطل لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب
والخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار له لا يصير حقا والهزل في الردة
كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل
به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا
لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر
لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل
يعني الهزل لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا به والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة
السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف
في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف
مع قيام حقيقة العقل عرّفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف
موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر بهذا معطوف
على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة
فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه
وهو اي ذلك العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو
تفريق

تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من
احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها
ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه
باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان
سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم
اي لا تعطوا السفهاء الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء
الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى
الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد
بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال
ابو حنيفة رضي الله عنه اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه
باعتبار اثر الصبى فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله
مد ٤ وان لم يؤنس منه الرشد لكونها يصير الانسان فيها جدا الا ان الخطاب
لم يوضع عنه ولهذا تقام عليه الحد ويجب القصاص مع الخطاب
ان هذه العقوبات قد تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له
في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لان المال تابع لها
وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى
علق الايتان بالرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر على الحر

اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة

العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل
وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا
له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولي وفي هذا الحجر نظر للعامة
لانه اذا افنا ماله بالتبذير يصير عيالا علي المسلمين ويستحق النفقة
من بيت المال **والسفر وهو الخروج المديد** وادناه ثلاثة ايام
بلياليها المراد من الخروج عن موضع الاقامة علي قصد السير تركه
لشهواته **وانه لا ينافي الاهلية لكنه** اي السفر **من اسباب التخفيف**
بنفسه مطلقا يعني سوا كان يوجب المشقة اولا لكونه من اسباب
المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض فحيث لم تتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الي ما
يضر به الصوم والي ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
فيؤثر في قصر ذات الاربع بحيث لا يبقي الاكمال مشروعا
وفي تاخير وجوب الصوم الي عدة من ايام اخر لا في اسقاطه
فيبقي فرضا حتي صح اداؤه **لكنه** اي لكن السفر **لما كان من الامور**
المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه **ولم يكن موجبا ضرورة**
لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الي الافطار بحيث تكون
المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه
اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
لانه

الخروج

والاحكام لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية ح

مضافا الي النص ومقدما علي القياس **لا عند التعارض** فيكون
الثابت بالدلالة اولي لانه ثابت بالمعني اللغوي فلا ضرورة
والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة
الي اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول
اقوي ومما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان
ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد
اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من اخر
بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك
عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق
زيد بن ارقم بفساد شرا ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب
ان لا يجوز في غير زيد والاقتضا يدل علي الجواز فترجح الدلالة علي
الاقتضا لكن لقايل ان يقول ــــ لا اسلم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضي كلام
الامر والدلالة ثابتة بالاتفاق فلا تعارضان ولان عدم الجواز
فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة علي المقتضي فانهما لو
صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منه بالف درهم
وقال البايع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز
من غير معارضة نص فلا يكون نظير معارضتهما **ولا عموم له** اي للمقتضي
عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت

هذا

فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صيغة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل
لا يكون بدون الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها فقيل المقتضي فان
يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب
بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقه فهو وغير ثابت
بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط
القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له بقدر ما يدفع
به الهلاك وقال الشافعي رحمه الله المقتضي يقبل العموم
لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تعلق الحكم به على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان
اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا
قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق
بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نيته التخصيص فيه
لان النكرة وقعت في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر
الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد
دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان الاكلا نكرة في موضع النفي
فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل
المقتضي

فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر ... المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله

فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي ح

نسخة

المقتضي على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان اقتضاء
الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي
يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين
المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل
القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح
هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلاث
او الثنتين لان طالق يدل على طلاق فتعمل نيته كما لو صرح به
ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالقا
يدل على المصدر لغة الا ان دلالته على المصدر القائم بالموصوف ليصح ثبوت
الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المراة
بالطالقية فتدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج
وهو معنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة اذ ح
اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت
هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلت دلالته بحسب
اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون اخبارا عن الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في

تحقيق

هذا

الحال فضارت دلالته على [هذا] المصدر اقتضاء لا لغة **بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن** حيث تصح الثلاث فيهما اتفاقا **على اختلاف التخريج** اما عند الشافعي فلكونه قايلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان قوله طلقي مختصر من قوله افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان **قلت** لم لم تجز نية الثلاث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم **قلت** لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل التنصيص على الشيء باسمه العلم** والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سوا كان اسم جنس او اسم علم **يدل على الخصوص عند البعض** وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق **وله** شرايط عند القايلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية

اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربايب في حجورهم فتخصيصه لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسوال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السايمة فقال بناء على السوال ان في الابل السايمة الزكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم **كقوله صلى الله عليه وسلم الما من الما فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الما** معنى الاكسال ان يجامع الرجل امراته ولا ينزل المني فهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك **وعندنا لا يدل عليه** والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فتكون الملازمة المذكورة ممنوعة **سوا كان مقرونا بالعدد** نحو قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه **او لم يكن** وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصرية لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا اداء المشايخ الخناق والعقور

الاولى للقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه ح

النبي

فيه

عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونها
من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة
على روية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون
اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المومنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم
اللقب قلت التخصيص بالشي لا يدل على نفي ما عداه عندنا
وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه
الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا
لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستوا الفريقين في الحجب كذا قاله
العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلما التخصيص في الرواية
يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز
الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا
القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فايدة اذ الحكم
تدرك فايدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع
الكلم فلعله ذكر فايدة لم تدركها لان النص لم يتناوله اي ما ورد المنصوص
فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا
بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فايدة فنقول فايدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت
الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد ولا استدلال منهم اي من الانصار

بحرف

بحرف الاستغراق هذا جواب كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار
الحكم على الما بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة
التخصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الما فان ذلك يوجب الحصر
اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار
على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الما اي في الغسل
الذي يتعلق بالمني وقضا الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب
الغسل في وجود الما لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحايض
والنفسا فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال فان الما
يثبت عيانا مرة وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال
الما موجود تقديرا لان التقا الختانين لما كان سببا لنزول الما كان دليلا
عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى
الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد
بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه
اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا هو العدم الاصلي الذي قبل
التعليق حتى لم يجز هذا التفريع لقول الشافعي نكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المومنات يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها

الكلام فيما اذا لم قصد

عدمه

نكاح الامة ... طول الحرة

نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاما المومنات فالله تعالي لما علق جواز
نكاح الامة المومنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات اوجب
جواز نكاح الامة المومنة عند وجود طول الحرة و[عدم] لا نكاح الامة الكتابية
لفوات الوصف **وحاصله** اي حاصل ما قاله الشافعي **انه الحق الوصف**
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف علي
الوصف كما يتوقف علي الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول
شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند
الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط **واعتبر**
الشافعي التعليق بالشرط عاملا **في منع الحكم** في وقوع الطلاق **دون**
السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يوثر في قوله انت طالق ولا
يجعله معدوما بعد ما كان موجودا وانما يوثر في حكمه علي معني انه لولا
التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو
الملك دون انحلال السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق
القنديل لا يوثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يوثر
في حكمه وهو السقوط **حتي ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك**
هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون
السبب **مثالهما** لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند
التزوج

التزوج والشرا لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولابد للسبب
من الملك في المحل واذا لم يوجب لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق **وجوز** الشافعي هذا معطوف علي قوله ابطل **التكفير بالمال**
في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم
قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون نفس الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها
قبل التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان
وجوب ادايه لا يتاخر نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الادا الي زمان
وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الادا قبل الوجوب
بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادايه
كالثمن الموجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة
قبل الحول فان **قلت** هذا المبني من التعليق بالشرط في شي قلت
اشار بهذا الي انه جار في السبب والشرط مطلقا سوا وجد فيه صورة
التعليق وادوات الشرط او لا والجواب عن قياسه علي خيار الشرط
ان الشرط لم يدخل هناك علي السبب بل دخل علي الحكم لان البيع لكونه
من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار
لانه لا يدري ايكون اولا وكان القياس انه لا يجوز البيع بخيار الشرط
لكن جوز الشرع بخلاف القياس نظرا لمن له خبرة له في المعاملات فجعلنا
الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل علي السبب

الحنث قبل

لتعلق السبب والحكم جميعًا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات
يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملًا
وعندنا قياسه على تعليق القنديل بل ان التعليق لا يصح في الموجود
وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لاثباته ابتدا
وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق
لاثبات وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني
باطل فان الادا جائز في البدني والمالي جميعًا وان تأخر وجوب الادا كالمسافر
اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل
ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفا وان لم يوجد الادا
فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة
اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى
وفي هذا المالي والبدني سوا كما قاله شمس الائمة **وعندنا المعلق بالشرط**
لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لم يوجد الا بركنه
وهو ان يكون صادرا من الاهل **ولا يثبت الا في محله** وهو الملك **وههنا**
اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك **الشرط حال بينه وبين المحل**
لان الشرط تصرف في المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار للمتكلم وهو التعليق دون
وقوع الطلاق لانه جرى بعد التعليق ويجعل الشرط مانعا من وصول
التعليق الى المحل **فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل**
لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
قوله

قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت
لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى
لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شا الله تعالى
ان يقول تشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله
ابن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق
فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا ان
يبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع
في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عنده في منع السبب
وعندنا في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقا على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط
فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف
تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس
عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا
وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في
الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما
لا تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا
فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط **والمطلق** وهو ما لم يكن موصوفا
بصفة على حدة ذكرته **يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين** او في

حادثة واحدة كما حمل قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة على
قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة زكاة **عند الشافعي**
لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم
انهما اما ان يردا في السبب او الشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما ان يتحد
الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة او بالعكس
فهي خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد
في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير
الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية
على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان **قلت** على ما ذكرت من
المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين
وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متحدا **قلت**
تمثيله بقوله **مثل كفارة القتل** فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة **وساير الكفارات** ككفارة الظهار واليمين
فان الرقبة فيهما غير مقيدة بالايمان يشير الى اتحاد الحكم **لان قيد**
الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس **زيادة وصف**
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم
الوصف

الوصف **في المنصوص عليه** اي في كفارة القتل كما مر منا اصله **وفي نظيره من**
الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان كل تحرير في تكفير مشروع
للتبري والزجر كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدها في التيمم
لانهما نظيران في كونهما طهارة **والطعام في اليمين لم يثبت في القتل**
هذه اشارة الى سوال مقدر يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت
في كفارة القتل حملا على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين **وهو** اي التنصيص
باسم العلم **لا يوجب الا الوجود** اي وجود الطعام عند وجود عشرة
مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم
ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم
ولا تعرض له العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال فخص الطعام باليمين لان الطعام
في الظهار ثابت في القتل في واحد قولي الشافعي **وعندنا لا يحمل المطلق**
على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين
بالطريق الاولى **لامكان العمل بهما** اما اذا كانا في حادثتين فيجوز ان
تكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى ولكن اذا
كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا
في حكم والتسهيل في آخر **الا ان يكونا في حكم واحد** استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة

واحدة لان العمل بهما على الانفراد غير ممكن فيجب حمله ضرورة **مثل صوم**
كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو
قراءة ابن مسعود وهو صيام ثلاثة ايام متتابعات **لان الحكم وهو الصوم**
لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه **فاذا ثبت تقييده**
بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة
بها على كتاب الله تعالى فان قيل كيف قال المصنف متضادين والمتضادان
الامران الوجوديان المتعاقبان على موجود واحد قلت اراد بالمتضادين
المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قبل
انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان
قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقا لحكمه سوى قلب
ابن مسعود **وفي صدقة الفطر ورد النصان** وهو قوله عليه الصلاة والسلام
ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد
مسلمين **في السبب ولا مزاحمة في الاسباب** اذ يجوز ان يكون للشيء
الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها **فوجب**
الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل واحد فان قلت اذا لم يحمل
المطلق على المقيد ادى الى الغا المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة
في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب
ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين
على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة المقيد اظهار كون التتابع
مستحبا

مستحبا **ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط** هذا جواب عن الشافعي يعني قوله
التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان المقيد المتنازع
فيه بمعنى الشرط **ولئن كان** اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط **فلا نسلم**
انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع
الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على
سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء
سوا كان داخلا او خارجا ولا الشرط على اصطلاح المتكلمين وهو ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا موثرا والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان
يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفا الدخول
يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى
من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في
عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا
فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص
في مثل كفارة القتل **ولئن كان** اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم
الاستدلال به **فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة**
بين الاصل والفرع **وليس كذلك** اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في
السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل **فان**

القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم
ان القتل الخطا اعظم من الظهار واليمين قلت الكفارة تجب بالقتل
العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت
بينهما ثبت بين القتل الخطا واليمين المعقودة ولقايل ان يقول لا
نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولين سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت
بينهما التفاوت بين القتل الخطا واليمين المعقودة على ان قوله عليه الصلاة
والسلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير تعيين ليدل على انه ليس
باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب
مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشيا الثلاثة مع النقل الى الصوم
عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام مع وجود
الفارق يبطل القياس **واما قيد الاسامة** هذا جواب عما يرد نقضا
علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير السايمة
وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة **والعدالة**
في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم **فلم يوجب النفي**
اي نفي الجواز بدون القيد **لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن
العوامل والحوامل** وهو قوله عليه الصلاة والسلام ليس في العوامل
والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكاة **اوجب نسخ الاطلاق**
اي اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل شاة **والامر
بالتثبت** اي التوقف **في نبا الفاسق** اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها

الذين

فصل ع

على القيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة زكوة ع

في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا الاطلاق قوله تعالى ع

الذين امنوا ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف
الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله **اوجب نسخ الاطلاق** اي اطلاق قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من
النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان ارا د
غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لك فنسلم فجهلك
لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة
في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك على انهم عرفوا تاخيره او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق
والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة **وقيل ان القران في
النظم** اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو **يوجب القران في الحكم** لان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق و كم الخليفة في غاية
الطول **فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلاة** في قوله تعالى
اقيموا الصلاة واتوا الزكاة تحقيقا للمساوات في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية **واعتبروا** اي قاسوا الجملة
التامة **بالجملة الناقصة** نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم **وقلنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها** اي الناقصة **الى ما تتم به** وهو الخبر لا بنفس العطف فقوله
لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة

فيهما باعتبار الافتقار **واذا تم** المعطوف **بنفسه لم يوجب الشركة**
الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في
التعليق اذ لو كان غرضه الاشتراك لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد
بالخبر دل على ان المراد تنجيز **والعام اذا خرج مخرج الجزاء** يعني العام
اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء السبب المنقول معه كما روي ان
ماعزا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد **او مخرج الجواب**
كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر **لم يزد عليه** اي
على قدر الجواب **او لم يستقل بنفسه** اي لم يفد منفردا عن المعطوف
على مقدر يعني بالكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب
بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم
سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تحقق الاثر بالمؤثر واما في الثانية فلان
كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني
اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يرتبط بما قبله من السبب يفد مالم
صار كبعض الكلام **وان زاد** اي المتكلم الكلام **على قدر الجواب لا يختص**
بالسبب

بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما
قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر
فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك
اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع
الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغائه فساد لا يخفى فان
قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهو كون الجواب مختصا
بالسؤال وفي رعاية الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة **قلت** دلالة
رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى **خلافا للبعض** وهم
مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم
يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال **قلنا** لا نسلم
فقد زاد النبي عليه الصلاة والسلام حين سئل عن التوضي بماء البحر
هو الطهور ماؤه والحل ميتته **اعلم** ان اطلاق المصنف لفظ العام
على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم
لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى
يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم
له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان نقول
انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق

لفظ العام تغليبًا علي انّ المطلق عام عند الخصم واراد بالعام المعني الذي يشملهما وهو عدم التغيبين مجازًا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالي انّ الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالي والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عامًّا فلا يستدل به علي وجوب الزكاة في الحلي وقالوا المقصود في ذلك المدح او الذم لا العموم له وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال علي العموم وليست دلالته علي المدح او الذم مانعة عن دلالته علي العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل جمع المضاف اي المنسوب الي جماعة حكمه حقيقة جماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الي جماعة مضاف الي كل واحد منهم كقوله تعالي خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجدت شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تعالي جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتي اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة ولدًا طلقتا ولا يشترط ولادة كل منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتي تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده لان الامر بالشي يطلب وجود ذلك الشي ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشي نهيًا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيًا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشي يكون امرًا بضده اذا كان له ضد

واحد

واحدا كان او غيره

واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتاتي الا باتيان السكون فيكون امرًا به واذا كان له اضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرًا بواحد منها غير معين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات فقال بعض اصحاب الشافعي لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشي يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشي يقتضي ان يكون ضده في معني سنة واجبة اي موكدة قريبة الي الواجب لبيس المراد من الاقتضا في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقًا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معني النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معني النهي الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضا لشبهه بالاقتضا المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادني درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشي مقتضيًا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروهًا ولا يحرم كالامر بالقيام الي الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدًا حتي اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود

لا يكون امرا بالاضداد

لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكن يكره القعود لاستلزامه تاخير
الجواب [illegible] فاذا فات القيام المامور به يكون القعود حرامًا فعلى هذا
مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حرامًا مطلقا سوا اتى بالقيام بعد
القعود او لم يات فينبغي فيه قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت
للمامور به فيكون حرامًا فاذا لم يفت يكون مكروهًا والمعاقبة هنا ليست
باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي حرام
فان الشي قد يكون مكروهًا باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر فاذا اضاق وقت
العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلي
يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلاة اعلم ان الامر اما مطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع فالمضيق يحرم ضده
بالاتفاق كالصلاة في اخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة
في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام
بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعًا له لا يكون مقصودًا به
فلا يثبت به بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات
التحريم به وبهذا انتفى الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
فانه يجعل التحريم مضافًا الى التفويت فيما لم يكن تفويتا لا يثبت به وانما
تقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما كان على

التراخي

التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه الصلاة والسلام لا يلبس
المحرم القبا ولا القميص والسراويل الحديث كان من السنة لبس الازار
والردا لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط فثبت
به سنية لبسهما لانه ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فان قلت
السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشي اولى [illegible] قلت ليس
المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عليه الصلاة
والسلام بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه
ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشي يوجب كراهة
ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان سجد على مكان نجس
لم تفسد صلاته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان
المنهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى واسجدوا
والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المامور به
فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات
المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس كالحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس
صار ما كان صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل والتطهر عن حمل
النجاسة فرض دايم في جميع اجزا الصلاة بدليل قوله تعالى وثيابك فطهر
اي للصلاة فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء

الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك
الكف عن حمل النجاسة فيصير فايتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد
صلاته **فصل** في المشروعات **المشروعات على نوعين** المشروع
ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها **عزيمة** بالجر بدل
الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف **وهي اسم لما هو اصل منها**
اي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتدا اي اثبات الشارع حقا له **غير
متعلق بالعوارض** هذا بيان لاصالته لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق
بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات **اعلم** ان انحصارها
على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم
يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات
والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج
الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة **وهي** اي العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول
الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول الواجب والثاني
لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني النفل
فان **قلت** يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح **قلت**
الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج
والمكروه داخل تحت السنة لان ترك السنة مكروه والمباح داخل في النفل
فرضية

فرضية وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ
على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان **ثبت بدليل لا شبهة فيه**
اي دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع
لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى
وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض واذا
حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه ان الحكم الذي ثبت بدليل قطعي
استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب **كالايمان والاركان الاربعة**
وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج **وحكمه** اي حكم الفرض **اللزوم علما**
اي حصول العلم القطعي بثبوته **وتصديقا بالقلب** اي يجب اعتقاد
حقيقته هذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل المعتقد به بنفس
العلم **وعملا بالبدن** اي يجب عمله بالبدن **حتى يكفر** بسكون الكاف اي
ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا **جاحده ويفسق تاركه بلا
عذر** احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف بحيث
يكفر لان استخفاف الشرايع كفر **وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة
كصدقة الفطر والاضحية** وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر
الواحد **وحكمه اللزوم عملا** اي يجب اقامته **كالفرض لا
علما على اليقين** اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا **حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف بخبر الواحد** بان لا يرى العمل به واجبا **واما متاولا
فلا** يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او

ضعيف او منكر او مخالف للكتاب لا ينبغي تاركه لان التاويل من سيرة
السلف والمصنف لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل
ذكر في الكشف الصحيح انه ينبغي تاركه لا استخفافا ولا مجانا ولان
الادلة القطعية دلت علي وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المؤول فما وجه
تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم علي الغالب فان عامة الواجبات
ثبتت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة
هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وجوابه معلوم مما ذكرنا
وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المصنف هذه القيود
اعتمادا علي فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب **الا ان السنة** هذا استثناء منقطع
بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند
الاطلاق **قد يقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره
من الصحابة** لانهم اعلام في الدين وطريقتهم تكون طريقة مسلوكة
في الدين وقد قال عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين **وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم**
لانه هو المتبع علي الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على
سنته

سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد
فكلامنا في لفظ السنة مطلقا قال الشارح صاحب الميزان هذا القول **وهي** اي — اي ... السنة
نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين **وتاركها يستوجب
اساءة** اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله
تعالي وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة وصلاة العيد
حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر علي ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان
ابوا يقاتلوا بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين
وزوايد اي النوع الثاني من السنة الزوايد **وهي التي حسن** اي شرعها — اخذها
وتاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهة **كسير النبي وقيامه وقعوده**
وتطويل الركوع والسجود ونحوها **ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله**
من غير ايجاب **ولا يعاقب علي تركه** وههنا كلام من وجهين احدهما
انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه
بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد
الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وسبيلها الامر
بالاحيا فكان حقا علينا فعوتبنا علي تركها ثم قال وحكمه ان يثاب علي
فعله ولا يلام علي تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتا
او يقول ولا يلام علي تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي
العقاب نفي اللوم ولا نفي العتاب **والزايد علي الركعتين للمسافر
نفل لهذا** اي لاجل انه يثاب علي فعله ولا يعاقب علي تركه فان قلت

صوم المسافر نصيب في عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا **قلت**
المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك
عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان **قلت**
الزيادة علي الايات الثلاث في القراءة في الصلاة يقع فرضا مع ان حد
النفل صادق عليه **قلنا** لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله
تعالي فاقرءوا فالانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع **وقال الشافعي**
لما شرع النفل علي هذا الوصف وهو عدم اللزوم **وجب ان يبقى**
كذلك فلا يلزم بالشروع وحل تركه الا ان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع
ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب **وقلنا ان ما اداه**
وجب صيانته وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالي ولهذا
لو مات كان مثابا عليه **ولا سبيل اليه** اي الي حفظه **الا بالتزام الباقي**
فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه
يلزم الباقي ولو نظر الي غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي
فرجح المؤدي لانه موجود والباقي معدوم فان **قلت** ان كان المؤدي
عبادة فلا حاجة الي التزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا
لله تعالي ومسلما اليه **قلت** انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم
تركب الشي من منافيه وانما التزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه
عبادة وقال الله تعالي ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الباقي
لانّ

لانّ المؤدي فعل من الصلاة علي معني انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة
من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزا
الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء وبما بعده
تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة
فان **قلت** الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما
مضي من الافعال محال لانه عرض تلاشى وجب انقضا فلا يتصور فيه التغيير
بعد الانعدام لكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا
الي فعله كمسافر صلي الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة
وبطلان الظهر يكون ضمنا فلا يعتبر **قلت** الامتناع عنها ابطال
لانه لما انعدم بنا فقض العبادة فسدت الاجزا المتقدمة وابطال
الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليودي احسن منه كهادم المسجد
ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا انبطلا
الردة بالاجماع **وهو** اي الشروع في النفل **كالنذر** في كونه موجبا للمعنى
في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما **صار**
لله تعالي اما المؤدي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالي **تسمية**
فعلا وما وقع فعلا لله تعالي فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار
له فعلا صار موجودا مسلما الي صاحب الحق وما صار لله تعالي تسمية
لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد **ثم لما وجب صيانته** اي
صيانة المنذور ولانه ابتدا الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب

فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين
في الصيرورة لله تعالى **بقاؤه** اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه
ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او نقول اطلاق
اسم الرخصة اما ان يكون له بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما
ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة
بالضرورة **نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر** يجوز ان يكون
احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى
من الاخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى
لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل
كذا اي انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من
الاخر في التسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة
بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى **ونوعان
من المجاز احدهما اتم من الآخر** اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم
اما من تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه فظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثاني وكلامنا في القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على
جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين
الاخرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة **فاما احق
نوعي الحقيقة فما استبيح** كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعها
في

في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة
ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انها تصير مباحا **مع قيام
المحرم** اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد
الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون في
الرخصة من القسم الرابع **وقيام حكمه** وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير
مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا
القسم كانت الرخصة اكمل **كالمكره** اي مثل ترخيص من اكره بما يخاف على
نفسه او على عضو منه **على اجراء كلمة الكفر** فانه رخص له الاجراء على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام
عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم
وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار
لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر
يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء
فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت
معنى لاعتباره بالضمان **وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف**
وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا
خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

لرجحان حقه واتلاف
مال الغير اذا اكره على
اتلاف مال الغير رخص
له ذلك ح

لانه لو اقدم يفوت حقه صورةً ومعنىً ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورةً
لا معنىً لان اعتقاد حرمة الترك باقٍ **وجنايته على الاحرام** اي وكجنايته المكره
المحرم على احرامه **وتناول المضطر مال الغير** اي كتناول الشخص المضطر
بان اصابته مخمصةٌ حيث يرخّص له تناول طعام الغير بالضمان لما مرّ من
ان حقه فائتٌ عنه صورةً ومعنىً اذا لم يتناول وحق الغير فائتٌ صورةً
وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة **ان الاخذ بالعزيمة اولى** لبقاء المحرم
والحرمة جميعًا **حتى لو صبر** يعني لو تحمّل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقُتِل
كان شهيدًا اي مثابًا بثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله
تعالى ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقُتِل
كان مأجورًا ان شاء الله تعالى استثنى لانه لم يجد فيها نصًّا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار ولعين هذا الاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة
من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها
ثابتةً بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجهٍ لان ذلك ليس بلازم
كما سيجيء **والثاني** اي النوع الثاني من انواع الرخصة **ما استبيح مع قيام**
السبب اي السبب المحرّم الموجب لحكمه **ولكن الحكم تراخى عنه** اي عن
السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة متحققة
ومن حيث ان الحكم **متراخٍ** غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم
الاول **كالمسافر رخّص له الفطر** اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو

وانما

لان الفطر وان كان
فيه راحة لكن فيه
معنى العسر وهو انه
يتفرد بالصوم في القضاء
وبالكل الناس صح

قوله

قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم
تراخى الى ادراك عدة من ايام أُخر **وحكمه** اي حكم هذا النوع **ان الاخذ**
بالعزيمة اي العمل بها **اولى لكمال سببه** وهو شهود الشهر حتى كان الصوم
في السفر افضل من الافطار عندنا خلافًا للشافعي **وتردد في الرخصة**
بالجر دليل ثانٍ على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث يتعيّن كونه باكل
في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه يتفرد
بالصوم في القضاء **فالعزيمة فيها معنى الرخصة من وجه** لان صوم المسافر
وان كان عسيرًا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته
سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمّت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل
لنفسه فكان الاول اولى **الا ان يضعفه الصوم** استثناء من قوله الاخذ
بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات
كان آثمًا لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى **واما اتم نوعي المجاز فهو**
ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا **من الاصر** وهو الاعمال
الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز
صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد
النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب
الليل على الباب بالصبح **والاغلال** وهي المواثيق اللازمة كما روي ان بني اسرائيل

لزوم الفعل

اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلّوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب
الرجل ترقوته ويجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس
نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه
الصلاة والسلام **فتسمية ذلك** ما حُطّ عنا من الاصر والاغلال التي وجبت
على من قبلنا **رخصة مجاز لان الاصل** وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال
لم يبق **مشروعا** اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا
النوع الرابع من انواع الرخص **ما سقط عن العباد باخراج سببه**
من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة **مع كونه** اي كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة
المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى **كقصر الصلاة في السفر**
هذا امثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن
العباد ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط
لان ترك ما اسقطه الشرع هو التشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه
هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم
ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح

مع كونه مشروعا في الجملة كان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ح

جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه صلى الله
عليه وسلم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه
اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت
به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم
لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر
وسقوط حرمة الميتة والخمر في حق المضطر والمكره في قوله تعالى وقد
فصّل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر
فافاد اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض
العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في
الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة
عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار
فعندهما يحنث والجواب عنها ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار
ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على

قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية حد الحاجة وسقوط
غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث للقدم
فاذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتخفيف انيب اما لان الواجب
عن غسل الرجل يتادي بالمسح ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولو كان الغسل يتادي بالمسح لما شرط ذلك **فصل الامر والنهي**
آتيا يعني مع في قوله **باقسامها** من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا او مندوبا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره ونحو ذلك **لطلب الاحكام** المراد بها الامور المحكوم بها
وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به
ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا **المشروعة لها** اي للاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف
اليها وجود الاحكام **تضاف اليها** اي الاحكام الي الاسباب **من حدوث العالم**
بيان للاسباب **والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي**
يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة
وتعلق بقا المقدور بالتعاطي الي هنا اشارة الي الاسباب **للايمان** هنا شروع
في عد المسببات الي قوله المعاملات علي طريقة اللف والنشر يعني سبب
وجوب الايمان بالله تعالي حدوث العالم لانه يدل علي الصنعة وهي تدل
علي الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل علي البعير وآثار المشي تدل
علي المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان علي الصانع العليم الخبير
والصلاة

والصلاة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلاة بايجاب الله
تعالي في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها
والزكاة يعني سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب المغني النام
النامي الزائد علي الحاجة **والصوم** يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل
الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالي اخرج الليل عن محلية الصوم
فالآن باشروهن وكلوا واشربوا فبقي الايام محلا للصوم **وصدقة الفطر**
اي سبب وجوبها علي المسلم الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه
واضافتها الي الفطر مجاز لانه شرط **والحج** يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل
اضافته اليه **والعشر** يعني سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا
اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة لا يجب ان اصطلم الزرع آفة ولهذا
يضاف اليه يقال عشر الارض ويتكرر بتكرر النما **والخراج** اي سبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنما التقديري بالتمكن من الزراعة وان لم يزرعها
والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة
غير انها لا تجب الا علي المحدث **والمعاملات** اي سبب مشروعية المعاملات
تعلق البقا المقدور راي سببها توقف بقا العالم المقدر بقاؤه الي الله تعالي
الي يوم القيامة علي تعامل الناس بعضهم لبعض الاشيا التي يحتاجون اليها لان
بقا العالم ببقا الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل
بالمال والمال بالمعاملات **واسباب العقوبات والحدود** قيل هذا عطف
بيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولي ان يقال هو من قبيل قوله تعالي

بقوله

حتي

في
ان
في ال
عن

تنزل الملائكة والروح فيها لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص
والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت
العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب القصاص
وزنى اي سبب الرجم زني المحصن وسبب الجلد زني غير المحصن
وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر داير بين حظر واباحة
اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر يعني الكفارات دايرة بين
العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط النية فيها
وفوض اداها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب
ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دايرا
بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة
رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب
آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه اتلاف ما هو
مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب
وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء
ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال
كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو
سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال
ثبوت

في
ان
في ال
عن

ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب
يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة
الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين
واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى
علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة والنطق وكمال العقل والصلاة
وجبت شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا النعمة اقتضاء
الشهوة والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت

الوجود

باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام
الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تابعة وهي تطلق على قول
الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث
والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام
الحديث الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى
قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب
لبيان ما تختص به السنة هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى الاعادة
فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب ان هذا الباب ليس لبيان
تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما تختص
به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقرا

والأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أي
الاتصال المذكور إما أن **يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر**
الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب
هذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور
على أنه ليس بشرط فإن أهل الجامع لو أخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع
كونهم محصورين **ويدوم هذا الحد** في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط أيضا
متفق عليه وخالفه الجصاص لأن المشهور عنده من المتواتر **فيكون آخره**
كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين
والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو أن يكونوا عالمين بما أخبروا
علما يستند إلى الحس لا إلى دليل عقلي فإن أهل مصر لو أخبروا عن حدوث
العالم لا يكون متواترا واشترط فخر الإسلام العدالة والإسلام لكون
الكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لأن أهل قسطنطينية ... [الفسق]
لو أخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وإن كانوا كفارا اعلم أن المصنف
رحمه الله عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح ولعله إنما رضي بذلك
لأن غرضه تمييزه وهذا القدر كاف في ذلك وعرفه المحققون بأنه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة أفاد
العلم بالقرائن الزائدة على الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده
فإن قلت إن العدول إلى لفظ السنة إنما كان ليشمل الأفعال فحينئذ
لا يصح إثبات الأقسام الأربعة فيها ويمكن أن يقال المراد من السنة في قوله

ما

ما يختص به السنن الحديث مطلقا بذكر الكل وإرادة الجزء **كنقل القرآن**
والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان أولى لأنه
تمثيل للمتواتر وهو القرآن لا نقله فضعيف لأن اتصاف القرآن بالمتواتر [المتواتر]
بواسطة تواتر نقله **فإنه يوجب علم اليقين كالعيان** أي كما يوجبه
الحس وقال قوم من المعتزلة إنه يوجب علم طمأنينة يعني علما يرجح جانب
الصدق وتطمئن إليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول
باطل لأن الأنبياء ومعجزاتهم لا تثبت إلا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم
بثبوتهم وهذا كفر **علما ضروريا** قال فخر الدين الرازي في هذه المسألة
اعتراضات وأجوبة تنبذ فنقات ومن البين لكل عاقل أن علمه بوجود
مكة والنبي صلى الله عليه وسلم أظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين أن
حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم
أن إضافة العلم إلى اليقين إضافة الشيء إلى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك
في العطف **أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة** أي من حيث الخارج لا من
حيث الاعتقاد **كالمشهور وهو** أي ذلك الخبر المشهور **ما كان من الآحاد**
في الأصل أي في القرن الأول وهو قرن الصحابة **ثم انتشر حتى نقله قوم**
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم أي ذلك القوم **القرن الثاني**
ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار لاشتهاره يكون في القرن
الثاني والثالث لا الذي بعدهم فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه

التوزيع

القرون ولا تسمى مشهورة **وانه يوجب علم الطمانينة** وانه دون المتواتر
وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وفي بعضها ص
وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة
لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتفقههم في الدين كان كالمتواتر والصحيح
انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر لخروج رواته عن الحد صار كأنه
انتهى الى الرسول عليه السلام وصار بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة من العلماء وهي ليست بكفر
او يكون اتصالا **فيه شبهة صورة ومعنى** اما الصورة فلان اتصاله
بالرسول لم يثبت يقينا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول **كخبر
الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد
فيه** اي في خبر الواحد **بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر** وانما
خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مقتبسا عنه ردا لقول
من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقال الاثنان قول ذي اليدين فقبله واجيب بان خبر ذي اليدين
خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي
صلى الله عليه وسلم وظن النبي صلى الله عليه وسلم انه غالط وخبر الواحد في
مثل هذا لا يقبل **وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب** وهو قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا

بيان كان مقتبسا

هـ ٢

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار
وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة منها واحد
او اثنان فعلم انه يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب ههنا وجب
مطلقا اذ لا قائل بالفصل **والسنة** وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا
الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه ليدعوا الى الاسلام ولو لم يكن خبر
الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت
قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج على خصمك
قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في
تثبيت قبول خبر الواحد **والاجماع** وهو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم
عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا اجرت
سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته **والمعقول** وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام **وقيل لا عمل الا عن علم** وهو مذهب
اهل الحديث منهم احمد بن حنبل **بالنص** وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب
العلم **او يوجب العلم لانتفاء اللازم** هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم
يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل **او لثبوت الملزوم**

هذا التعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل بالاجماع ا
الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن المراد بالآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد
المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه
والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد
وصفا كالنسا للمراة كذا في التقليب وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم
كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس
لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضا قال ايلزمنا الوضوء من
حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما
الشبهة في طريقه وهو النقل وهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا
والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ
بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر رضي الله عنه ترك رايه في الجنين
لحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان
خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل
منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف اي الراوي
بالعدالة دون الفقه اي بكونه قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان
وبلال

وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم
يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الراي فحينئذ
يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي صلى الله عليه وسلم
عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل
بفهمه من العبارة فاذا قصر فقهه لا يومن عليه ان يفوته بعض المراد
فيدخله شبهة زايدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث
لضرورة انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار
ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب
العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجي
ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما
روي ابو هريرة رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد
بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل
مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس
[illegible] من حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون
النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة

اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها
معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى ويرد
وابو يوسف الى انه يردها بقيمة اللبن وذهب ابو حنيفة رضي الله تعالى
عنه الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع بأرشها ويمسكها كذا
في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل كل عدل مقدم على القياس خبر
اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما
ثبتت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه
لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا اقبل عمر رضي الله عنه
حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان
مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا
لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته
الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع
ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان
في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة يفتي
على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه
قلت روي خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما رضي الله عنهم
وعمل

وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولذا اقدم على القياس وان كان
الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين
ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم
كوابصة ابن معبد فانه روى عنه السلف وشهدوا بصحبته وعملوا
به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل
ابن سنان فيما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال اري لها مهر مثل نسائها
لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاء
ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رايه وهو ان المعقود عليه عاد
اليها سالما فلا يستوجب في مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها مهرا وجعل علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول
عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة
ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كعدل لا يعرف عدالته من لم
يشاهده الا بتعديل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن
بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم صار بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف

يعني صار حديثه كحديث المعروف **وان لم يظهر من السلف الا الرد**

يعني ما ظهر حديثه **صار مستنكرا** الا ان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا

صحته **فلا يقبل ولا يعمل به** مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان

زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي صلى الله عليه وسلم لها بالنفقة والسكنى

ورده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة

لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا

وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص

وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا

وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس

ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا تجب لها النفقة

وليست كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي

اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال

عمر رضي الله تعالى عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة

والسكنى ورده عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد

فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم **وان لم يظهر حديثه في السلف**

فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس **ولا يجب**

لان الواجب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت

اذا وافقه القياس ولم يجب العمل كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة

جواز العمل به قلت فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي

القياس

احتملت ام نسيت

القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث **وانما جعل الخبر حجة**

بشرايط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في

الراس وقيل في القلب **يضئ به** اي بذلك النور **طريق يبتدأ به** الجار

والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق

من حيث ينتهي اليه ضمير راجع الى حيث وهو بمعنى المكان **درك الحواس**

يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن

هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات **فيبتدئ** اي يظهر المطلوب

للقلب فيدركه اي المطلوب بتوفيق الله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء

رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف

التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب

بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا فقد

يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك قلت

الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب لا يمنع كون البداية من

انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا

يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لا يدل على ذلك التعقيب بكون

من حيث ينتهي ابتدا المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما الصورة

محسوسة واما فيما ليس بمحسوسة فانما يبتدى طريق العلم من حيث

يوجب واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك

بها الانسان حقائق الصور **والشرط الكامل منه** اي من العقل **وهو عقل**

الامور

القلب بتمامه

عالما

اليه

البالغ ولما كان الكمال امرًا خفيًا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقام كمال العقل تيسيرًا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولي هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فيقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته وان لم تفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولي لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعني المثل وما مصدرية اي مثل ما يحق وهو في محل النصب علي انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شي يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضا في قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباقي بمعناه بمعني مع ثم حفظه ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعني اليسر والمعني ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعني المفعول علي معني ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في قوله له للسماع او للمسموع ثم الثبات عليه اي علي الحفظ لمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بيدنه

ومرا

ومراقبته بمذاكرته والباقية بمعني مع متعلق بمحافظة وفي حال اي مستقرا ثابتا علي اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد علي نفسه اي لا ينساه بل يعتقد انه ان تركه لينسيه اذ الحزم سوء الظن الي حين ادايه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان اذا روي حديثا حمل فرائصه ترعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلي درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القران ممن لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت في الاصل الا بايمة الهدي وخير الوري وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القران معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه واما السنة فان المعني اصلها والنظم غير لازم فيها او نقول القران مامون عن التحريف لان الله تعالي وعد بحفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالي انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان حفظا بحاله ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل علي طريق الهوي والشهوة حتي اذا ارتكب كبيرة او اصر علي صغيرة تسقط عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روي ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال

علي اساءة الظن

الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في
الحرم اي في البيت الحرام وروي ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربا الظلم
وعن علي رضي الله عنه اضاف الي ذلك السرقة وشرب الخمر دون الناس
وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه علي الاستقا
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوي النفس لانه الاصل مثل العقل وانه داع
الي العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد
الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما يشترط
لان الباب باب الدين والكافر يسعي في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام
نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام علي
والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف
في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول
او غيره ذهب صاحب التنقيح الي الثاني وقال هو نسبة الصدق الي
المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند روية
المعجزة مع انه لا يكون مومنا حتي ينسبه الي الصدق فيما اخبر به وقد قال
الله تعالي في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول
حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان

باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان
به فان قلت نحن نتيقن بكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله علي
الاقرار وعلي صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات
كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله تعالي كما هو واقع باسمائه
المراد بالاسم ما يدل علي الذات مع الصفة كالرحيم والرحمن وصفاته
من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد
بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط
قبل البيان اجمالا لما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان
يقر بهذه الاشياء ويبينها علي وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالي واحد المشايخ
عالم قادر حي وفيه رد لما قاله بعض الشراح من ان توصيف الله تعالي
باسمائه علي الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة
غير معرفة المعني بل لا بد من الوصف علي التفصيل وهو ان يبين حقيقة من لا يقدرون
العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت
الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل
ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يودي الي الحرج لان اكثر الخلائق
لا يقدرون علي توصيفها علي التفصيل وقد اكتفي النبي صلي الله عليه وسلم

بذكر المجمل حيث جا أعرابي الى النبي عليه الصلاة والسلام قال اني رأيت
الهلال فقال أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال
اذن في الناس ان يصوموا غدا او بين الايمان على الاجمال حيث ساله جبريل
عليه السلام قال منصور القاآني شارح المغني قلت وفيه نظر
لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر
وقوله وباسمائه بناء في ذلك الاتفاق وحديث الأعرابي **فلهذا** اي لاجل
ان الشروط شرط في الراوي **لا يقبل خبر الكافر والفاسق** لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل **والذي اشتدت غفلته** لعدم
الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد
لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على
معان أخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود
به وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والشهادة المراة فلان الشرط في
الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص
واما المحدود في قذف فمقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب
من الفسق والكذب تقبل روايته **الا التائب** من الكذب متعمدا في
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا في
معرفة انواع الحديث **والثاني** اي والقسم الثاني من الاقسام الاربعة
المختصة بالسنة في **الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر**
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول صلى
الله

له

المذكورة

فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وهو ظاهر المذهب الحدود في قذف ه‍

الله عليه وسلم ويقول قال رسول الله كذا **وهو** اي المرسل اربعة اقسام
لقول انه **ان كان من الصحابي** يعني لو كان المرسل صحابيا **فمقبول بالاجماع**
لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من
النبي صلى الله عليه وسلم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم
لم يسمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينهم وبينه رجلا **ومن القرن**
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله
القرن الثاني والثالث **كذلك** يعني حجة **عندنا** وعند مالك وقال الشافعي
لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح فيكون
صحيحا او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان
يشترط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا
بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها
مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو
ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس
وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا
كل حديث من النبي عليه الصلاة والسلام قال الغزالي ما سمع ابن
عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا
بواسطة او لا فان قلت لا اختلاف في مراسيل الصحابة وليس
كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم
ثبتت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت لا نسلم الاجماع فان

المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المراسيل لا يأثم ولا اجماع في
المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية
وهذا الاجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده
الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلأنه لا يظن به الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى والراوي اذا عرفت عدالته
سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد
لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر والجهل يعني
الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل
تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير
القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول
في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فيما وجدنا قبلنا خلافا لابن
ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان والذي
ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند
ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل
ابن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت
الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل
واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان كان الانقطاع

لنقصان

لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط
والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول
بان يخالف الكتاب كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب فانه يخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او
السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روي ابن عباس ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة
اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى كما
روي ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم
يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت به حكم الحادثة فاذا
لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه
الائمة من الصدر الاول اي الصحابة رضي الله عنهم مثاله ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي واعرضوا عن
الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله
ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه الصلاة والسلام نفقة
المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كان كان
الانقطاع بنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام

المختصة بالسنة **في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر حجة فيه** الموصول
صفة محل **فان كان المحل من حقوق الله تعالى** وهو ما يخلص حقا لله
تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها
يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار
الاحاد وعملوا بخبر عايشة في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد واستدل
بان النبي عليه الصلاة والسلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له
غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل
عظيم ولم يصدر من غيره كلام **خلافا للكرخي في العقوبات** يعني ما هو
عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق
الله تعالى قال **—** ابو يوسف في الامالي يجوز وهو مختار الجصاص لان
جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت
الى احتمال الكذب فيه كما تثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى
احتمال الكذب فيها **وجه** قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول
عليه الصلاة والسلام شبهة والحدود تندرئ بالشبهات و**ا**
اثباتها بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم **وان كان المحل من حقوق**
العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر **مما فيه الزام محض**
كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة **يشترط فيه ساير شروط**
الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما

وكونه

وكونه غير محدود في قذف ولا تجوز شهادته مغفلا ولا تدفع عنه مغرما
وغيرها **مع العدد** في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع
عليه الرجال فان العدد والذكورة ليست بشرط فيه كالبكارة وعيوب
النساء **ولفظ الشهادة والولاية** اي الحرية **وان كان لا الزام فيه** — المحل
اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا والشركات **يشترط التمييز دون العدالة** — ثبت باخبار الاحاد ح
يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما
حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله وقع في قلبه صدقه يجوز ان
يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل
الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشروط
لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة
ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجب الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط
الالزام من العدد والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر **وان كان فيه الزام بوجه دون وجه**
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر الماذون
وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل ينتقض الشرى عليه وتلزمه
العهدة واذا حجر العبد تخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه
لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف
في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن **يشترط**

فيه احد شرطي الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ثم شبه الالزام يوجب اشتراط الكمال العدد والعدالة وشبه المعاملات
يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين
حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا
القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف
علي شرايط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او
عزلا فلو شرط العدالة لضاق الامر علي الناس واما الاخبار بالشرايع
وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في
حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او
المولي بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الي فلان
لتبلغ عني هذا الخبر لم تشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول
كعبارة الموكل والمرسل **والرابع** اي القسم الرابع من الاقسام المختصة
بالسنن **في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم**
بصدقه اي صدق الخبر **كخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام** لانه ثبت
بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالي
وما آتاكم الرسول فخذوه **وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوي**
فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه **وقسم يحتملهما**
علي السوا كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستوا الجانبين
فيه

فيه وقد قال الله تعالي ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا **وقسم يترجح**
احد احتماليه علي الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية
والمقصود هنا هذا النوع **ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع**
وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو علي اربعة اقسام قسمان منها
في نهاية العزيمة **وهو ما يكون من جنس الاستماع بان يقرا علي**
المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له مستفهما أهو كما
قرات عليك فيقول نعم **او يقرا المحدث عليك** من كتاب او حفظ
وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سوا والاول
احوط لان السامع اذا قرا بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه
عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا
علي رسم الكتاب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب
ابن فلان — قبل التسمية من فلان الي فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثنا
ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الي آخره اي الي ان قال عن النبي
صلي الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث **ثم يقول فيه اذا بلغك**
كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد **فهذا** اي الكتاب
من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة علي هذا الوجه اي الرسالة
الي الغايب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده
فروه — فاذا بلغتك رسالتي هذه فاذكر عني بهذا الاسناد **فيكونان حجتين**

اذا ثبتنا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان علي ما عرف
في كتاب القاضي هذا اشارة الي القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة
ايضا ولكن علي سبيل الخلافة تعضا دهما شبهة الرخصه وهما الكتاب
والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع
وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي
الذي كان عندك وبين اسناده والمناولة وهو ان يعطي الشيخ سماعه
بيده الي المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة وتجوز الاجازة
لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان
عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا اي ان
لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو
اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جايز كالسماع
ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة
بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع
من وقت السماع الي وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب
فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع
الي وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سوا كان خطه

او

كتاب

والاحوط ان يقول
المجاز له اخبرني او
اجازني ولا يقول
حدثني لان ذلك
مختص
ح

اوخط غيره والا اي ان لم يتذكره الخط شيا فلا اي لا تحل له الرواية عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمراة للعين
فلا عبرة للمراة اذا لم ير الراي وجهه وكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر
القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له
الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون علي كتب النبي صلى الله
عليه وسلم من غير ان روي ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز
الاعتماد علي الخط ان كان في يده او في يد امنة ولا يجوز ان كان في يد غيره
لانه لا يومن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان
التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف
الادا هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يودي علي الوجه الذي
سمعه بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ
اخر يودي معنى الحديث قال بعض العلما لا يجوز نقل الحديث بمعناه
لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يومن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما
روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر
علي تاديته كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى
فلا باس به روي ان ابن مسعود وانس وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية
قال عليه الصلاة والسلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم
منكر فكان اجماعا علي الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز

نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة في وجوه اللغة لانه لمّا لم يتبيّنه
معناه لا يتمكن عن الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان
ظاهرًا معلومًا يحتمل غيره اي غير معناه بأن كان عامًّا محتملا للخصوص
او حقيقةً تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف
على ما هو المراد فيقع الأمن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بأن
كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل
لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه
عليه الصلاة والسلام قال خُصِصتُ بجوامع الكلم فلا يقدر احدٌ بعده على
ما كان مخصوصًا به واما المشكل والمشترك فلأن المراد منهما لا يعرف الا
بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجةً على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذه اشارةٌ الى الطعن الذي يلحق الحديث
وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب والطعن الذي
يلحقه إمّا ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل
الراوي اذا انكر الرواية انكارَ جاحدٍ بأن قال كذبتَ عليّ او ما رويت
لك او انكارًا موقوفًا بأن قال لا اذكر اني رويت لك الحديث او لا اعرفه
ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذبٌ للآخر
فلا بدّ من كذب واحدٍ غيرِ معيّن ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن
في عدالتهما ووقع الشك في زوالها واما الوجه الثاني فذهب الكرخي
واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله

بالرسول

بالرسول وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى
انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايّما امرأةٍ نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطلٌ ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين
اي لا يحتمل ان يكون مرادًا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان
حقًّا بأن خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله
فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بأن خالفه لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلًا
فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعلم تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل
الرواية او بعد ما لم يكن جرحًا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك
ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجةٌ في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فيحمل انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي
بعض محتملاته بأن كان اللفظ عامًّا فيحمله على معنى خاص او مشتركًا
فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس
بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمل
ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله فبقي مشتركًا فعملنا بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن
بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل

لكونه

غير حق

العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك
العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر انه قال كان يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر
عشر سنين فلم يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على
انتساخه **وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا**
لا يحتمل الخفا عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه الصلاة والسلام
قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي
الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا لان عمر نفى رجلا فلحق
بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما تركه فعرفنا
ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة
الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من حيث
ما يحتمل الخفا حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني
وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا
لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفا على ابي موسى **والطعن المبهم** مثل
ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما **من ائمة الحديث لا يجرح**
الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح بان رآه ارتكب جارحا
صغيرة من غير اصرار فلا تترك به العدالة الثابتة قال بعض العلما
الطعن المبهم جرح لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا
اسباب التعديل منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح المبهم ليس كذلك
الا

الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيجرح به لانه لو كان مجتهدا فيه
لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا
بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله **حتى لا يقبل**
الطعن بالتلبيس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري
وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني
فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى **والتلبيس** وهو ان يذكر الراوي شيخه
بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية
يشركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان
الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي
عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل
عندهم الحديث ويسمى ذلك تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد **وركض**
الدابة وهو حثها على العدو وهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد
والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا
يمازح الا حقا **وحداثة السن** وهو الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة
كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة
عند الادا بعد البلوغ **وعدم الاعتياد بالرواية** وهذا لا يوجب جرحا لان

المعتبر هو الإتقان وربما يكون اتقان من لم يكن له اعتياد بالرواية اكثر من الذي اعتادها كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا** قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **لجهلنا** بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا عنه فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا **فلا بد من بيانه** اي بيان التعارض **فركن المعارضة** المراد من الركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها **تقابل الحجتين على السوا** لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف **لا مزية لاحدهما** تاكيد لقوله على السوا ويمكن ان يكون تاسيسا اذ كان المراد عدم المزية من الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف **في حكمين متضادين** لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا باعتبار حكمهما **وشرطها** اي شرط المعارضة **اتحاد المحل** لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها **والوقت** لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها **مع تضاد الحكم** من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن

فهو

فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لا يبينه **قلت** اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السوا وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكر هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد ووقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره **قال** شمس الائمة ومن الشروط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين بخلاف القياسين **وحكمها** اي حكم المعارضة **بين الآيتين المصير الى السنة** ان وجدت لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان **قلت** هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى **قلت** كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة ولا يتوجه عليه الاعتراض **مثاله** قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة **وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة** عند من يجوز تقليد الصحابي **او القياس** يعني

ان لم يوجب قول الصحابي فالمصير الي القياس فلا بينهم صريحا من كلام فخر
الاسلام وشمس الايمة اي ايهما اولا يصار بعد السنة اقوال الصحابة يصار
او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح
بان المصير الي قول الصحابي متقدم علي القياس مثاله ما روي ان النبي
صلي الله عليه وسلم صلي صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين
وروت عايشة رضي الله تعالي عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فيتعارضان فيصار الي القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الي اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما
لا يدرك بالقياس وعند الشافعي الي القياس مطلقا وعند الكرخي
انما يتقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك
به فهو متقدم علي قول الصحابي **وعند العجز** عن المصير الي دليل آخر
بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان يكون التعارض بين القياسين
واقوال الصحابة ايضا **يجب تقرير الاصول** اي العمل بالاصل **كما في سور**
الحمار لما تعارضت الدلايل فيه اما تعارض الدلايل فكما روي جابر
انه عليه الصلاة والسلام سئل انتوضى بما افضلت الحمر قال نعم
وروي انس انه عليه الصلاة والسلام نهي عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها
رجس وهذا يدل علي نجاسة سورها واما تعارض اقوال الصحابة فكما
قال ابن عمر سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسوره بالقت
طاهر

فيه
طاهر واما تعارض الاقيسة فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لقلة الضرورة
حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن
لجامع التوليد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السور دون
اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب لجامع حرمة اللحم ليكون
نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك
ولا يمكن الحاقه بسور الهرة لجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة
في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار فوجب تقرير الاصول
وهو ابقاء ما كان علي ما كان **فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا**
يتنجس به ما كان طاهرا **ولم يزل به الحدث للتعارض** اي لا يطهر به
ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول
بالشك **ووجب ضم التيمم اليه** فان قلت لما وجب تقرير
الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا لزم ان يبقي كذلك قلت
لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون
هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب
وقوع الشك في الطهورية ليكون عملا بالاصلين **وسمي** سور الحمار
مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض
اذ المحرم مرجح في لحمه فكذا في سوره ولا تعارض به مع امكان الترجيح
فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط
والاحتياط في السور في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو

رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال
كون السؤر مطهرا دون التراب **لا انه يعني به الجهل** يعني لا يعني بهذه
العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم
وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم **واما اذا وقع**
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل
شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس
بدليل **بل يعمل المجتهد بايهما شاء** لان احد القياسين حق عند الله تعالى
يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا **بشهادة**
قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يجتنبا د حجة
ايهما شاء من غير شرط تحر كما وقع في اجناس ما وقع به التكفير قلت
كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق
عند الله تعالى واحد والقياس لا يدرك عليه ولقلب المؤمن نور يدرك
به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه الصلاة والسلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء
وهذا اصل له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان ورويتا عن
لا يجتمعا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى
فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما **والتخلص عن المعارضة** على خمسة
اوجه بالاستقراء **اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا** اي لا
يستويا

يستويا كقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر
لا يعارضه حديث قضى النبي صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد **او من قبل الحكم بان يكون**
احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت
بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما
فلا تعارض **كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة** الاية التي في
سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوب بالقلب اي معقودة
فيتحقق المؤاخذة بالغموس والاية التي في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة
في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها واليمين الغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة
فيه وليس في اليمين الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر وكان
ينتفي وذلك في الغموس فكانت لغوا فتحققت المعارضة بين الايتين
في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها
المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المنفية في اية المائدة هي المؤاخذة بالكفارة
في الدنيا **او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على**
حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد اي القراءة

بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع باكثر مدة الحيض
او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يختلف باختلاف الحالين بان تحمل القراءة يرتفع
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد تدل على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين
ولانه من موكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من
مضي وقت صلاة فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين
يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم
ينبغي ان يقرا في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق
الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من العسار فيحمل
قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجي بمعنى فعل
من غير ان يدل على صيغ كتبين بمعنى بان **او من قبل اختلاف الزمان**
صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد وقع
التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه
تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على
وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعتد
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى
واولات

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
محتجا بها على علي رضي الله عنه ولم ينكر عليه فثبت انه كان معروفا
بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع
الحمل لا بمعنى الجمع **او دلالة** اي الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة
اختلاف زمان الحجتين دلالة لا صريحا **كالحاظر والمبيح** اذا اجتمعا نحو
ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل الضب وروي انه
عليه الصلاة والسلام رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر
جعل آخرا ناسخا المبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو
جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم
الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية
لم يثبت حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم
شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الحكم الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر
النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول
ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني
ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز
الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام
فيتوقف ذلك الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر ان

البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على الزمان الذي بين عيسى ومحمد
عليهما الصلاة والسلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع
التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع
فظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب **والمثبت** وهو الذي يثبت امرا
عارضا **اولى من النافي** الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول **عند الكرخي** وله
سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان المثبت يخبر
عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل بل يرجح قول
الجارح لانه يخبر عن حقيقة **وعند عيسى بن ابان** كان من اصحاب الحديث
ثم غلب عليه الراي تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين
ومائتين **يتعارضان** لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة موجود في النافي فيتعارضان **ويطلب الترجيح بوجه آخر**
والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض
المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج
الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله
والاصل فيه **ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله** بان كان مبنيا
على دليل بان يكون له علامة ظاهرة **او من جنس ما لا يعرف بدليله**
بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس
بحجة **او كان مما يشتبه حاله** اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل

دال

دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن
حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد على ما
ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا
معنى قوله **لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات**
ولكن لما
الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله
والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه
والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول
والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف رحمه الله
بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع
لا يكونان مثل الاثبات بل يكون دونه واليهما اشار بقوله **والا فلا** يعني ان لم
الاثبات
يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون
مثل الاثبات **فالنفي في حديث بريرة** لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها
المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي **وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا**
بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق **فلم يعارض الاثبات**

وهو اي الاثبات **ما روي انها اعتقت وزوجها حر** اخذا ايمتنا بالمثبت
وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسيلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا
خلافًا للشافعي **وهو ما روي** رواية ابن عباس رضي الله عنهما **ان النبي**
صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتًا قبل التزوج **مما يعرف بدليله وهو هيية**
المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي يزيد ابن الاصم انه اي النبي صلى الله عليه
وسلم **تزوجها وهو حلال** اي خارج عن الاحرام وهو مثبت لانه يدل على امر
عارض على الاحرام **وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم**
لانه اي يزيد **لا يعدله** اي ابن عباس **في الضبط والاتقان** ايمتنا عملوا في
هذه المسيلة بالنافي لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيية المحرم
فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
هذه المسيلة الثالثة يعني لو اخبر مخبر بنجاسة الماء وآخر بطهارته او اخبر
مخبر بحل الطعام وآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض
ويبقي الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرًا عارضًا
والنفي هنا يحتمل ان يكون مبنيًا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغب عنه ذلك الاناء فانه يكون عارفًا بطهارته بدليل موجب
ويحتمل ان يكون مبنيًا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال
لم يعارض قوله قول المثبت فيترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا
علم

احرامه

فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل ح

علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرًا عن
دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل
في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحًا
فيرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف رحمه الله
يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا محالة فيحتمل
وجعل الخبر النافي فيهما معارضًا للخبر المثبت مطلقًا والظاهر هو الاول
والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة **وبالذكورة والحرية**
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة
لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد عن السهو من قول الواحد وللعامة
ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم يخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان
المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يبرز
اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحًا
لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الايمة
السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد
فقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل
العراق وكل ما اتفق عليه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت من تفرد
به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال
الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال المحاسبي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها
ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل

لكن

يدخولها في حلة العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت فقد ثبت الترجيح
لما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام توقف في خبر ذي اليدين حتى
اخبر ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة
حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط
عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة
لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في خبر
المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر
قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا
عند قيام السلعة ويكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط
واما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه
الصلاة والسلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا حكمين
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في نظيره ما روي انه عليه الصلاة والسلام
نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه الصلاة والسلام
النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا
يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل
وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان
اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان
يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا

فات الطاير
ولا طائر يطير بجناحيه يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون
قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وللخصوص
الجمع
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الملائكة شامل لجميع الملائكة
على احتمال البعض وبقوله كلهم تقرر معنى العموم او بيان التفسير وهو بيان ما
فيه خفاء كبيان المجمل ثم البيان لغة الاظهار وقد يستعمل بمعنى الظهور فاللفظ
قد يكون منكشفا وهو الاكثر وقد يكون غير منكشف كقوله تعالى اقيموا الصلاة
فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانما يصحان موصولا ومفصولا
وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل
بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه
مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلا باعتقاد الحقية في الحال
مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء سميتهما بيانا بمجاز لان الاستثناء
في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذا الشرط يبطل كون
الكلام ايقاعا وبتنجيزه يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق
كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يتبين
ان عليه سبعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك
موصولا فقط لاجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح مفصولا لما روي
انه عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج

الثّها بانّ النبيّ صلي الله عليه وسلم قال من حلف علي يمين فراي غيرها خيرًا
منها فليكفّر الحديث عيّن التكفير لتخليص الحالف ولو صحّ الاستثنا منفصلًا
لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير
معتبر نقله كذا ذكره الغزالي **واختلف في خصوص العموم** اي تخصيص العام
الذي لم يخص منه شيء **فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك**
فقيّدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل متقارن يجوز
تخصيصه بدليل متراخ اتفاقا فمنشأ الاختلاف **بناء علي ان العموم قبل**
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقي القطع فكان
تخصيص العام تغييرا من القطع الي الاحتمال فيتقيّد بشرط الوصل كالاستثنا
والتعليق **وعنده ليس بتغيير** لان موجبه ظني قبل التخصيص **بل هو**
تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيانه بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الي
جواب عن سؤال يستدل له علي جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فان الله تعالي امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتطهير
امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بيّنها لهم بعد سؤالهم باوصاف
كما نطق به التنزيل **من قبيل تقييد المطلق** يعني ليس هذا من قبيل
تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص
فكان تقييد المطلق **نسخا فلذلك صح متراخيا** ومنها قوله تعالي فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من
الحيوان ذكرا وانثي واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف علي زوجين

اي

يعود ذلك

تخصيص

اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله **والاهل لم يتناول الابن** لان المراد به
اهله دينا لا نسبا فعلي هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من
حيث النسب والاهل من حيث الدين فبيّن الله تعالي ان المراد منه الاهل
من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جائز **لا انه خص بقوله تعالي انه ليس من اهلك** ومنها قوله تعالي انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لحقه خصوص
متراخ فانه لما نزل جا عبد الله بن الزبعري من المشركين الي رسول الله صلي الله
عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسي وعزير والملائكة قد عبدوا من دون
الله افترا انهم يعذبون في النار فانزل الله تعالي ان الذين سبقت لهم منا
الحسني اولئك عنها مبعدون اجاب عنه **بقوله تعالي انكم وما تعبدون من**
دون الله لم يتناول عيسي عليه السلام لان ما تختص بما لا يعقل فلا يكون
متناولا لهم **لا انه خص بقوله تعالي ان الذين سبقت لهم منا الحسني**
واما سؤال ابن الزبعري كان تعنتا علي ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل وهذا
روي انه عليه الصلاة والسلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل ومن لما يعقل كذا في اصول ابن الحاجب **والاستثنا يمنع**
التكلم بحكمه اي مع حكمه **بقدر المستثني** اي يمنع الحكم في المستثني نظرا الي
الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثني ويصير عبارة
عمّا ورا المستثني فيكون الاستثنا مانعا الموجب حتي تقدر المستثني ويكون

التكلم به

الموجب

فينعدم

زمن صدور التكلم

الحكم في المستثنى لانعدام الموجب له يجعل الاستثنا تكلما بالباقي بعده انعدام الدليل
اي بعد المستثنى فينعدم الحكم لا المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة اي يمنع الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع
كلاهما كما في التعليق فضاربت ثمرة قول الرجل لفلان علي الف الا مائة عندنا
لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق الا ومائة وعنده لا
مائة فانها ثبتت علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثنا ينفيه
فتعارضا فتساقطا نقد المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فاثرة
الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم
الا ثوبا فعندنا لا يصح لان الاستثنا في الحكم في الاستثنا الا يصلح بيانا
وعنده يصح فتنقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثنا نفي
الحكم في المستثنى لدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل بحسب
الامكان والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي قدر قيمة الثوب لا
نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثنا بالمعارضة عند الشافعي
انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بلا ادراج لامكن
الاستخراج حقيقة فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة
ان الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل علي ان
حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد
اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان
نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثنا

لا اثباتا له اي لا اثبات الالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد
بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه اله بطريق المعارضة ولنا قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب يكون اي في الانشا يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثنا في خمسين لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فيلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة
قالوا الاستثنا استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا
انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع
بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته
لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما
فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين
في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي
والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثنا كما يتوقف بالغاية فاذا الحكم
يبقى بعد الاستثنا ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا تحقيق
ذلك ان الاستثنا بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثنا بيانا انه ليس
مرادا من الصدر كما ان الغاية لبيان براءة من المغيا فكما ان الاستثنا يدل
علي النفي فينتهي بالوجود وعلي الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي
بها الحكم السابق الي خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان
الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر

جعلناه اشارةً ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله يكون اثبات الوهية

لله تعالى اشارة ونفيها قصداً لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى

لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصداً واما اثباتها لله تعالى

فمفروغ عنه غير محتاج الى اثبات بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله

تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات

ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثنا

نص في خروج المستثنى منه حتى لا يصح اثبات الحكم معه بخلاف الغاية فانها

ليست كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني

القوم الا زيداً فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة

يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه فلم يستو

البعض والكل في الاستثنا فان استثنا الكل باطل اتفاقاً لانا نقول انما

لم يجز استثنا الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثنا الكل

فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثنا

الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا الثلث مالي فالاستثنا باطل لانه لم يبق

بعد المستثنا شيء يكون الكلام عبارة عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز

استثنا الكل لتوديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل

فانه لا يودي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثنا

نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه

من الصدر اي صدر الكلام بان يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق

لفظ

نسخة معقول

حكم المستثنى من حكم صح

لفظ الاستثنا عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى

افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين

فاني اعبده واعظمه والاستثنا منقطع العداوة تقع عليهم قال الزجاج

يحتمل ان يكون القوم عبد والاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم

عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرأ عن عبادته وانبرأ مما تعبدون

من دونه تعالى هذا يكون الاستثنا متصلاً والاستثنا متى تعقب كلمات

اي جملاً معطوفة صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع

اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا

ستماية كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل

به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار عند

الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع

كون كل واحد منهما مانع الحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل

عدم الاستثنا لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملاً في جميعه وانما وجب

رجوع الاستثنا الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد

اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير بخلاف الشرط فانه مبدل فلا يخرج

به اصل الكلام من ان يكون علة وانما يتبين به الحكم فلذلك لانه تبين انه ليس

بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك ولهذا اثبتنا حكم التعليق

بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام

البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع

ولزيد علي الف درهم

لانه مقتضي قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك ع

بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به
بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة
علي اربعة اقسام بالاستقرا اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق
هذا علي تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق
لا المنطوق وعلي هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم بيان
ما هو غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل
به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بحذائه اكتفي لانه حينئذ يكون
البيان هو الكلام الدال علي المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلي هذا يصح
جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة
من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام
بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة
حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل
عن التغيير فذلك يدل علي حقيته ذلك الامر لقوله عليه الصلاة والسلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط
بشرطين العدد علي الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت
عند مضي اليهود الي الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي
انه ابتغت امة وانت بعض القبايل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الي عمر رضي الله عنه فقضي بها لمولاها وقضي علي
الاب

الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها
ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك بمحل الاجماع علي ان المنافع لا تتقوم بالاتلاف
المجرد او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولي عن النهي حين
رأي عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للضرورة
عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه
وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت اي القسم الرابع
من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة تطويل الكلام كقوله له علي مائة ودرهم
جعل العطف بيانا لان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير
لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة قلنا قوله ودرهم جعل بيانا عادة
فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة
دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر
استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في
الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا تتحقق الضرورة
ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف علي خبر كان في
قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي
التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية
واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا ومعناه ان يزول

نسخة للغرور
للرضا بتصرفه
نسخة ولنا ان
في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه لا اعتلال و حذف التفسير عن المعطوف عليه ح

بنيٌ فنجعله غيره ومعناه الشرعي ما عرّفه المصنف رحمه الله **وهو بيان**
انتهاء الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم
مقيّد بتابيد او تأقيت فانه لا يصح نسخه **الذي كان معلوما عند الله**
انه ينتهي في وقت كذا **الا انه اطلقه** اي لم يبيّن تأقيت الحكم **فصار** [هامش: المنسوخ]
ظاهره اي الحكم المنسوخ **البقاء في حق البشر وكان النسخ تبديلا في حقنا**
ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار **بيانا محضا في حق صاحب الشرع** [هامش: ظاهر]
الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم
الاول ليس فيه معنى الرفع بل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت
كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علم الله تعالى مبيّنا للمدة لا رافعا
لان الرفع يقتضي الثبوت والبقا لولاه وههنا البقا بالنسبة الى علمه
تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر
الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول
عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون
استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا
امرنا بادارة الاحكام على الظواهر **وهو جائز عندنا بالنص** وهو ان نكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره
من الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك
القوم او موقتا الى حياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده فلا يكون نسخا
قلت

قلت ثبت بالتواتر الى حين آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب
اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر
خلافا لليهود لعنهم الله تعالى وبعض الروافض متمسكين على ان الامر
يدل على حسن المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب
الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وجوابه ان
الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل قلت لا خفا ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان
النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف رحمه
الله لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت
واحد على مذهبه **ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم** اي كونه مشروعا
وان لا يكون **في نفسه** قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا
يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ **لم يتعلق بما ينافي النسخ** [هامش: نسخة لم يلحق]
من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة **او تابيد ثبت نصا** كقوله تعالى
خالدين فيها ابدا الا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا [هامش: جزما]
ايراد النظير للتابيد **او دلالة** كالشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان
نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم فيه البدا
او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به
المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف

ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ونبيّن بعد وجود النسخ
انّ المراد به المبالغة لا الدوام علي انه منقوض بالنصوص التي تدل علي
خلود الفسّاق في النار الي هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن
ان يجاب عنه بانّ حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض
النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تعالي لادم ان لك ان لا
تجوع فيها ولا تعري نسخ بقوله تعالي فبدت لهما سوآتهما وجوابه
انّ قوله ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل
ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم انّ
هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي
يجري فيه النسخ كقوله تعالي والذين يتوفون منكم الي قوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالي واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الي
المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به خلافا للمعتزلة لما انّ حكمه اي حكم
النسخ بيان لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب المدة
مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى انّ الايمان اس الطاعات فيبتلى العبد
بقوله والعمل لان يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة
بلا فعل قال عليه الصلاة والسلام نية المرء خير من عمله فجاز ان يكون
العقد

العقد مقصودا الا الفعل وروي انه عليه الصلاة والسلام امر بخمسين
صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد علي خمسين وكان نسخا قبل التمكن
من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدلّ وقوعه علي الجواز
والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت
الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون
به قلت ان رسول الله صلي الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم
واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط
وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن هو المقصود من الامر والنهي
لا الاعتقاد وكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الي اجتماع الحسن
والقبيح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال الله تعالي صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين
ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع
اتحاد هذه الاشياء يؤدي الي الفساد والقياس لا يصح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لانّ الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك
الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي
لكان باطن الخف اولي بالمسح من ظاهره ولكن رايت رسول الله صلي الله
عليه وسلم يمسح علي ظاهر الخف دون باطنه ولانّ الراي لا مجال له معرفة
في انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك
لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به قلنا

اعتبارهٗ بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ
فلا يتساويان والاشاعرة منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز
بقياس مستخرج من الكتاب **وكذا الاجماع عند الجمهور** لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع
بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك
المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني
ان وجد بسند خفي عليهم فظهر بعد النبي صلى الله عليه وسلم يلزم اجماعهم
على الخطا اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير متفق فان قلت
لم لا يجوز ان سند الاجماع الثاني قياسا قلت شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف خطأ وانما يكون يكون
كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح عن النص الاول الذي جعله منسوخا
به لا يقال حينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا
كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا
لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له
في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه
قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته **وانما يجوز النسخ**

النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في العكس
المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه الصلاة والسلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله
تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه
ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل تاريخ ونحن نقول هكذا
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
فلقوله تعالى ولتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان مدة
الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه
وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع تبيينها بوحي متلو وكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال
نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ
بالسنة السنة قوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
فانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى الكعبة ثم توجه الى بيت المقدس
بالمدينة ثم نسخ بقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره فان قلت التوجه بالسنة
الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا

حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت ترك التوجه مدة
الاقامة في مكة نسخ له على ان شرع من قبلنا انما يلزمنا بطريق انه سنة شريعة لنا
لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة
ما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرانا بها بان
الله اباح له من النسا ما شا نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النسا من بعد فان
قلت حرمة ما زاد على التسع بحكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله تعالى من بعد
فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ
البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع
به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع
به ان تعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فنسلم والنسخ
ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاه وان قلتم بالثاني فممنوع
لان بقا الحكم حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لان احتمال النسخ
قايم في كل حال فاما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وجب الحكم بالبقا قطعا
لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ
مستندا الى حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم بطريق لا شبهة فيه قال
القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين
انتسخت

انتسخت بقوله عليه الصلاة والسلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول
فالتحق بالمتواتر **والمنسوخ انواع التلاوة والحكم** وهو ما نسخ من القرآن
في حياة الرسول بالانسا حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة **والحكم دون التلاوة** مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والتلاوة دون الحكم مثل قراة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراة من قرا فاقطعوا ايمانهما
وهو ابن عباس رضي الله عنهما نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه الصلاة
والسلام بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب الذين كانوا روا تين او ثبانا
كذا قاله الامام فخر الاسلام وللقايل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل
شرعي والانسا والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك
نسخا وبقي حكمهما فان قلت القران ثبت بالتواتر ولم يثبت فيها
رواية قلت ذلك شرط فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه الى القطع فان قلت النسخ هو رفع حكم شرعي والتلاوة ليست
بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوها وذلك حكم شرعي وللقايل ان يقول
ان قراته لما لم تتواتر لم تثبت قرانيته فلا يكون نسخا للتلاوة **ونسخ
وصف في الحكم** مع بقا اصل الحكم **وذلك مثل الزيادة على النص** فانها نسخ
عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم اخرج عن العهدة باتيان

المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد
لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون
بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد
ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو
قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم
وضم حكم اخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله
العام غير الحكم الاول ولكن تبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا
منه وهنا لا يكون التخصيص الا استتارا وحاصله ان التقييد للاثبات
والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم
فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار
الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا
يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
حتى لا يجوز زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه
الصلاة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة
نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص
فيجوز قيد بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة
فيه **وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس** على
كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في
قوله

قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ
الاطلاق والشافعي رحمه الله قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة
القتل وشرط فيها رقبة مومنة لان الكفارات جنس واحد والله اعلم
فصل افعال النبي عليه الصلاة والسلام المراد منها افعال
اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله **سوى
الزلة** وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها
ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل غير مقصود في نفسه
للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن
قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى ادم ربه
مجاز لان الانبيا معصومون عن الكباير والصغاير لا عن الزلات عندنا
وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير وذكر في عصمة الانبيا
ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن
الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف رحمه الله افعاله
عليه الصلاة والسلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين
منهوها الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى
الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب
لا يتصور ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لان الدلايل كلها قطعية في
حقه عليه الصلاة والسلام والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله

حرام

بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل ظني **والصحيح عندنا ان ما علمناه من افعاله و اقوا**
على جهة اي صفة **نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة** يعني حتى يقوم
دليل الخصوص به وما لم نعلم على **اي جهة فعله** النبي صلى الله عليه وسلم قلنا
نعلمه على ادنى افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان [منازله صح]
حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف رحمه الله لتفصيله
واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فقيل فعل النبي
صلى الله عليه وسلم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر
او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد
والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع و اياه وان كان
غيرها قال بعضهم يجب الوقوف فيه حتى يظهر ان النبي عليه الصلاة
والسلام على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة
لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان
كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع
وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة
غير حاصر لجواز ان لا يمنع ولا يجوز فيتوقف والحق ان يقال التوقف
يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى في تلك الجهة
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع كقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة
لتعينها

لتعينها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه المختار ان في [القول]
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز
التأسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص
به عليه الصلاة والسلام **والوحي نوعان** لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا
شرع في تقسيم السنن في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيان طريقته
في اظهار حكم الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة
الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عليه الصلاة والسلام الاجتهاد مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين **ظاهر وباطن فالظاهر** ثلاثة انواع الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عليه الصلاة والسلام
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك **باية قاطعة** المراد منها العلم الضروري
النافي للشك بان المبلغ ملك نازل من الله تعالى والقران من هذا
القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق **وهو** اي ما [بالوحي]
ثبت **الذي انزل عليه بلسان الروح الامين** والنوع الثاني قوله **او**
ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى
الله عليه وسلم بقوله ان روح القدس الامين نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث **او تبدى لقلبه** اي ظهر
بلا شبهة بالهام من الله بان اراه الله تعالى بنور من عنده اي بسبب نور
في قلبه من الله تعالى كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
والباطن من الوحي **ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة**

جعل الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام وحيًا باعتبار المآل فان تقريره
عليه الصلاة والسلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا
ثبت بالوحي ابتداء **فابى بعضهم** وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه اي بان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه الصلاة
والسلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر
الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا
وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن يعني
وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تستعمل عن مكان الباء
تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناها ما ينطق به انما هو عن
الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا
نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه الصلاة
والسلام وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطا **وعندنا هو مامور**
بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده **ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة**
الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوات الخاطب الكفوء
ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام **الا انه عليه**
الصلاة والسلام معصوم عن القرار على الخطا هذا جواب عما يقال لا
يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز لكان ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النص

بحسب اختلاف الحوادث

فيكون

فيكون ظنيا فتجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز
عليه الخطا في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطا
في الاذن لهم والامر بالتجانب والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطا لانه يؤدي الى الامر
باتباع الخطا وهو باطل **بخلاف ما يكون من غيره** اي يكون الاجتهاد من غير
النبي عليه الصلاة والسلام **من البيان بالراي** حيث تجوز مخالفته لمجتهد
اخر لاحتمال الخطا والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظير ما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله **وهذا** اي اجتهاد النبي عليه الصلاة والسلام **في**
كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال **فانه حجة قاطعة**
في حقه اي حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا
بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة
وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم ثم قيد بقوله قص الله ورسوله علينا
لان ما قص علينا اهل الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا
اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار **انه شريعة لرسولنا** صلى الله عليه
وسلم لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابة ناسب ان يلحق باقسام
السنة فقال **تقليد الصحابي واجب** وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله
معتقدا للحقيقة من غير تامل في الدليل **يترك القياس به** اي قياس
التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس

بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر
من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله متفقا على الرأي ولئن سلمنا ان قوله
صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيره لانهم شاهدوا الرسول
والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان مرجحا فوجب
تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليدهم الا فيما لا يدرك بالقياس لان
فيما لا يدرك بالقياس تعيين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب
لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتملا للخطأ
فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء
يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف
بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر فيلزم التناقض
وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن
تابعهم رحمهم الله بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كالمقادير كما في اقل الحيض
يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة وشرا ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضي الله عنها
لتلك المرأة القائلة اني بعت خادما من زيد ابن ارقم بثمانمائة درهم الى
العطا فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة بئس ما شريت واشتريت
ابلغي زيد ابن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا ان يتوب واختلف عملهم في هذه المسئلة اي مسائلهم مختلفة
الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس
وبعضها

رأيهم

غير اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم

تاسع عشر

وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام رأس المال قال ابو يوسف ومحمد
قدر
تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه
لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه
وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه
وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما والاجير المشترك كالقصار
قالا انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
واما اذا لم يمكن الاحتراز منه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق
ورويا وجوب الضمان فيه عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن صيانة
الخياط
لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي وقال انه امين فلا
يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف في تقليد الصحابي
لما فرغ عن تعريف الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر
اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما
ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز
نسخة فيه
تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه الاجتهاد فيحل محل القياس
فلا يترجح في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه
لو نقل من غيره تسليمه كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهر فتواه

في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم
عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه لانه لما زاحمهم
في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده لا [illegible]
كتقليدهم وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال
درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي في
يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر والحسن
ابن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد قبلتها واما شهادة ابنك فلا
أجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المومنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه ورضي به قال
صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار
رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابي حنيفة رضي الله عنه
انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل
حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبتهم النبي صلى الله عليه
وسلم ومشاهدتهم النبي واحوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين
وكان شمس الائمة السرخسي رحمه الله يختار هذه الرواية ولم يعتبر
رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة
الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه
عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة
ولم يتعطل فيها الا ثلاث سنين مات سنة تسع وسبعين كذا قاله العيني

امتنع من القضاء
في فتنة ابن الزبير
واستعفى الشريح الحجاج
عن القضاء فاعفاه فلم
يقض بين اثنين حتى

رحمه الله

رحمه الله باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة
اتفاق مجتهدي امة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على امر فخرج بالامة
لتخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر
يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة
العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي قال هو اتفاق اهل عصر
من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو
التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل
ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة
او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو
ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او
فعل وانتشر في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مدة ذلك
التامل وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين
فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد
الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على
قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم
تادي تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس رضي الله

مضى

عنهما انه خالف عمر رضي الله عنه في القول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته يعني درته وقيل صح عن الشافعي
انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن
الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضى والوفاق مع
عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلأن يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم
من اظهار الخلاف دليلا على الرضى اولى وللقائل ان يقول انا لم يعتبر
سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه
كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم
تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه
معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا او المجتهد
[illegible] بان في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن
واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان
اجماع العوام فيها كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا
فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة
وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي
في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا
يلزم ان تكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب
عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم
فيما

الاصلية

فلا يعتبر اجماعهم

فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عليه
الصلاة والسلام مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم
الاصول فقال اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم
وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة وقال مالك
شرط لقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير
خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة
وبانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول وانقراض العصر يعني موت
المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال
الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها
7 لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت
الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين
الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ
فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم
الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رضي الله عنه يعني اذا اختلف اهل
عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان

ليس بشرط

كالكير

عليه

ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو
مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار بقوله **وليس كذلك في**
الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة رحمه الله
مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا افتى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية
الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلفت الصحابة في بيع
ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز
ويمكن ان يجاب عنه بان الاختلاف في مسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر
اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع فيه شبهة عند
من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد
محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه
لا يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق **والشرط اجتماع**
الكل وخلاف الواحد المانع للاجتهاد **مانع كخلاف الاكثر** وقال
بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله
عليه الصلاة والسلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم
ينعقد الاجماع بالاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة
في قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل
ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطا فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف

والمراد

يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وبه ابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة صح

والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع
ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على
الخطا وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين
الا واحد لا يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما
قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فيدخل تحت النصوص الدالة
على عصمة الامة من الخطا وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة واليه مال
السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع **شرعا على سبيل اليقين**
والقطع كرامة لهذه الامة فقيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا
للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين
والثاني الحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحروب
وغيره فانهم اذا اجمعوا على حرب في موضع معين فقيل لا ينعقد اجماعا وقال
بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا
يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين يجب
متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم فتتبعهم
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فالله
تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان

قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدق قولهم حقيقة فان الشاهدين منهم
تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون **قلت** الله لم يحكم لهما باعيانهما
بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم **والداعي**
اي مستند الاجماع **قد يكون من اخبار الآحاد** كاجماعهم على عدم جواز
بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيعوا الطعام قبل القبض **والقياس** كاجماعهم على جريان الربا في الأرز
وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات لقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم **قال** بعض لا ينعقد الاجماع [illegible]
الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع **وقال** بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع **وقيل** ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام
ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام
الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه متواترا وما ذكر
عن بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل
الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار **واذا انتقل الينا اجماع
السلف** اي الصحابة رضي الله عنهم **باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر** فانه موجب للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن
كتاب الله وفرائض الصلاة وغيرها **واذا انتقل الينا بالافراد** بان روى ثقة
لن

ان الصحابة انهم اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل
دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة
الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة
وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل
لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع **قلت** الاجماع القطعي
لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني **ثم هو على مراتب** لما ذكر مراتب
الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين
وكيفية اتفاقهم **فالاقوى اجماع الصحابة نصا** اي صريحا من الكل بلا خلاف
في حجيته **فانه مثل الآية والخبر المتواتر** حتى يكفر جاحده **ثم الذي** يعني ثم
بعد هذا الاجماع الاجماع الذي **نص البعض** اي بعض الصحابة **وسكت** الاتفاق مع
الباقون لان السكوت في الدلالة على السكوت دون النص وفي التلويح لا يكفر
جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من
النصوص **ثم اجماع من بعدهم** اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة **على
حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم** فانه بمنزلة الخبر المشهور وظاهر
كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي
من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف
يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص لانا نقول انما انحطت درجته
عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي
اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة **ثم اجماعهم على قول**

سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون
مقدما على القياس كخبر الواحد **والامة** في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في
مسئلة على اقوال **كان اجماعا منهم على ان ما عداها** اي ما عدا تلك الاقوال
باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل
ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع
الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز **وقيل هذا في**
الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى كون الاختلاف على قولين اجماعا
على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم
بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل والله سبحانه وتعالى اعلم

باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة

تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير
جامع اذ يخرج منه القياس بين المعدوم ومعدوم كقياس عدم العقل بسبب
الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم
الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر
لا يصح لان المعدوم ليس بشيء وللقائل ان يقول لا نسلم جريان القياس بين
المعدوم ومعدوم وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس الجنون على الصغر
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين
ولا يلزم منه ان يكونا معدوما ومعدوما والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه
والشيء بهذا المعنى مطلق على المعدوم والحق الصحيح ما ذكره صاحب
الميزان

الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ
الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو
فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع ففيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته
او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة
فقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول
فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص
عليه ولا وجه لاثبات حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار
الآحاد فان اصله قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعا
وانما تكون الشبهة في طريق الانتقال **وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله**
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد حكم الشيء الى نظيره كذا
قاله ثعلب من كبار ائمة اهل اللغة وهذا هو القياس **وحديث معاذ**
معروف وهو ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام حين بعث معاذا
الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره

ولما حمد الله فان قلت لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد
في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عليه الصلاة
والسلام سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز
نصبه مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول لما دل على ان
القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام
فكان بكتاب الله تعالى دليلا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب
الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا انه عزم ان يبعث **واما المعقول**
فلان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا **وهو التامل فيما اصاب من**
قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فنفسر
الاعتبار بالتامل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم
في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا
الرد انما يتحقق بالتامل من احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد
جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل
يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا من الحكم
والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب كذلك جعل الاحكام [قصها]
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات
توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب
مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس

وهذا

ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي لا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل
بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به انما هو بما ذكر
من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مامورا
به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل
بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب
فهو دليل ايضا على ان القياس حجة بدلالته **وكذلك التامل** هذا استدلال
ثان بالمعقول ووجهه ان التامل **في حقايق اللغة لاستعارة غيرها**
اي غير الفاظ الحقايق لها **سائغ** اي جائز فالتامل في الانسان معنى الشجاعة
لاستعارة اسم الاسد له **والقياس نظيره** اي كل واحد من التاملين من [نظير]
حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص [ثابت]
عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس
على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس
بل هذا اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل
فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس
الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه
والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت لا اذا جاز وجب
العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل اخر
واهمال الحادثة وكلاهما منتفيان **وبيانه** اي بيان ان القياس من نظير الاعتبار

المذكورة الاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب
ثابت في قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة (بالحنطة)
بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه
وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره
بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة
شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله مثلا
بمثل حال لما سبق اي بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين والاحوال
شروط اي بيعوا بهذا الشرط وهو التسوية بين البدلين والامر (الوصف)
للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال الذي هو شرط واراد
بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل
ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
واراد بالفضل في قوله عليه الصلاة والسلام والفضل ربا الفضل
على القدر اي قدرا لشرع الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا بين ذرة من (في بيع)
الذهب بذرتين منه ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست
حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية
بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمته اي حرمة الفضل ثبتت بناء
على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة
الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عليه الصلاة والسلام
الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي الذي
ذكرناه

ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه
اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية (في القدر)
بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولن تكون كذلك اي امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد
الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا لو لم يوجد القدر كما
في العدديات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة
تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه الصلاة
والسلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون
الجنس والقدر علة والحكم يضاف الى العلة ايضا وسقطت قيمة (العلة)
الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان
المماثلة حقيقية تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف
مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع
ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا
جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام
جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية
القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز
هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه وجدنا ما اعتاد بر الارز
وغيره كالجص والدخن اي الذرة امثالا متساوية وكان الفضل على (كالجص)
المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت

فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليًا عن العوض وكونه حرامًا على طريق الاعتبار المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتًا بالنص في محل ما لا لعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا قال فان الله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه الصلاة والسلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه الصلاة والسلام عليهم الا الجلا لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لحزمهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا ابواب الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المومنين تسببهم في ذلك

فانهم

كانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنوا اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانًا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلا عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم امرنا اي الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترزوا عن مثل ما فعلوا توقيًا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس احتجاجًا على الاية فالقران نزل تبيانًا لكل شيء والقياس من تلك الاشيا المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانًا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراي الفاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فنقول تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المووله والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في

بدليل قوله لو عم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد ع

النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهي وصف
يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان
تكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكل واحد منها ولا لمجموعها بكلها و
اشار بقوله **الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز** اي دليل يميز ما هو العلة
عن غيرها والثالث قوله **ولا بد قبل ذلك** اي قبل التعليل **من قيام الدليل**
على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حالة القياس واللام بمعنى يكون
في كقولهم كتبت لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في
النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة
الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع **ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا**
وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس
فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقها
كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع الارز وعند المتكلمين هو النص الدال
على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا
والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على شئ يبتني عليه غيره وعلى ما لا
يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو
الثاني لان الذي لا يفتقر الى الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول
ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم
مخصوصا بحكمه اي منفردا بحكمه بذلك المحل والبا بمعنى مع وضميره راجع
الى

الى اصل والفرق بين استعمال البا بمعنى مع وبين مع ان مع لاثبات المصاحبة
والبا للاسناد امنها **بنص آخر** البا للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب
نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالبا تكون في بحكمه صلة للمخصوص وهي
تدخل على المقصود كثيرا فيحمل على الغالب **كشهادة خزيمة** اي قبول شهادته
هذا الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروط بالعدد لكن
المراد من الخصوص المتعلق المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا
ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس فقصته ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام اشترى ناقة
من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفا وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه
الصلاة والسلام من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك
اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه الصلاة والسلام كيف تشهد لي ولم
تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا عن خبر السما افلا نصدقك
فيما تخبر به من ادا ثمنها فقال عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة
فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا
يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفا الراشدين
مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا
متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص
بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهمه جواز الشهادة لرسول الله صلى الله

عليه وسلم بناء على إخباره بجواز الشهادة لغيره على العيان فإن قوله عليه الصلاة
والسلام في إفادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولاً به الباقية للتعدية
لان العدول لازم فلا يتأتى في المجهول منه الا بالقلة والضمير راجع الى الاصل
يعني ان يكون الاصل عادلاً عن سنن القياس اي مائلا كبقاء الصوم مع الاكل
والشرب ناسياً ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم
صومك فان الله اطعمك وسقاك فانه يخالف القياس فلا يجوز ان يقاس
المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس بتسمية ولكنه في الحقيقة
ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي
فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من
شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل
بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى
اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر لا يجوز ان يكون
شرطا واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل الحكم في الفرع الاصل
مجازاً وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا تعقب في
ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي
حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
لا يقال ان الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف
والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني

محال لانه عرض لا يقبل الانتقال فبان التعدي حكم القياس

القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا
قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد
غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا
ترى ان كتب النحو والصرف مملوءة بالاقيسة قلنا الدوران لا يفيد
التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي
يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت
قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا
وما ذكر من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان
يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل
بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم
ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل
على البر بعلة الطعم فلا احتياج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي
بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع
نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع
بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون
في الفرع نص اذ لو كان فان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس
فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا
لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس

فيه نص

صحيحًا وكان موكدًا للنص **فلا يستقيم التعليل** لما بين المصنف رحمه الله
الشروط وفرّع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة
يعني لا يجوز التعليل **لاثبات اسم الزنى للواطة** بان يقال الزنى سفح
ما محرم في محل محترم وهذا المعنى موجود في اللواطة فتكون اللواطة
زنىً فيجري عليها حكم الزنى **لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي**
لكونه اي كون التعليل **تغييرًا للحرمة** المتناهية بالكفارة **في الاصل الي**
اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا تفريع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار
الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره
فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطي والكفار اهل لها فيصح ظهاره
كما يصح طلاقه قياسًا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان
حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع
ثبوت الحرمة موبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا
لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق
هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير خلفه الصوم
والكافر ليس اهلا له وان كان للتحرير المطلق اهلًا **ولا لتعدية الحكم**
بالناسي في الفطر الي المكره والخاطي هذا تفريع على الشرط الخامس
قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان
يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي
فظاهر

فظاهر واما المكره فلان فعله انتقل الي المكره فلا يبقي للمكره فعل اصلًا
لان عذرهما دون عذره اي عذر النسيان يقع في الانسان بلا اختيار
منه فيكون الي صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الي قوله عليه
الصلاة والسلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي
والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان
هو بخلق الله ايضًا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطًا لوجوده بكسب
العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الي الخاطي والمكره تكون فاسدة
لعدم المماثلة بين الاصل والفرع لان عذرهما ليس من قبل من له الحق
ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم عديتم
حرمة المصاهرة من الحلال الي الحرام وليس نظيره في اثبات الكرامة
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامة البشر
ثم يتعدي ذلك الي ابويه كانهما صارا شخصًا واحدًا ثم اقيم ما هو
سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي الحلال والحرام **ولا**
لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا تفريع على الشرط
السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار وعلل وقال
هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز
هذا التعليل عندنا **لانه تعدية الي ما فيه نص بتغييره** وذلك الشيء
هو كفارة اليمين والظهار فلان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل
صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له **والشرط الرابع للقياس** من الشروط

الثانية ...

منسوبا

والمكره

يشترطا

للجواز

اي الشرط الرابع

الاربعة انما صرح به لبيان من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يبيع الفقها سرح
الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه
قلت معناه ان لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل
الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام
بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل
التعليل وهذا افاد حصول الاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة
تغير بعد التعليل ما هو مفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة
الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل
في الفرع كما ذكرنا في الظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص
في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله عليه الصلاة
والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثنا حال
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا
وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل بتقرير الجواب انه عليه الصلاة والسلام
استثنى الحال بقوله عليه الصلاة والسلام الا سواء بسواء ان المراد حال التساوي
في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثنا الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل في الاستثنا الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع
وهو

وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي
الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام
دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص ثابتا لا به
مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق
الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله تعالى اوجب
الزكاة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم في الابل بقوله في خمس من الابل شاة
نصا حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم
فيما ابيتم بتقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذنه
الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقرا اي وعد الله تعالى للفقرا ارزاقهم
ثم اوجب مالا مسمى على الاغنيا لنفسه كالشاة والبقر ونحوها ثم امر
الله الاغنيا بانجاز المواعيد اي بقضا ما وعده الله تعالى للفقرا بقوله
تعالى انما الصدقات للفقرا من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر
او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده
الله تعالى للفقرا من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون
حقهم متعلق بعين المنصوص منه بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال لتنقضي حاجاتهم فيحصل الوفا بالوعد فيثبت ان
استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن

القياس **ما جعل علما** اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن
الشيء ما يقوم به ذلك ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل [الشيء]
والفرع في [struck] الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام
لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان
مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق
يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة
في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف
علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل
فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف
الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم
يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين تنتقل التعدية الى الفرع قلت
المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه موثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص
لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر
اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا
ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في
الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة الحكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة
بينهما لان علة الفرع موثرة وعلة الاصل غير موثرة ويمكن ان يقال في
هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون
في

في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف **على حكم النص مما** اي من الاوصاف
التي **اشتمل عليه النص** اي ثبت حكمه به عدّي بعلى لتضمنه معنى الدلالة إما
بصيغته كاشتمال نص الربوي على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال
نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا
من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاء والا لم يكن متعلقا
بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه **وجعل الفرع نظيرا له في حكمه** اي للنص
في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ لم يثبت بركن القياس **بوجوده**
فيه اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذه اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له
موقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون
الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على
المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية **وهو** اي ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص **جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه**
كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكاة في حلي
النساء وقلنا تجب الزكاة في المصوغ منهما كما تجب في غير المصوغ بعلة
الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم
عللها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف
تعليلنا بالثمنية في باب الزكاة فانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية

ان يكون الذهب والفضة بحال تقدّر بهما مالية الاشيا **وعارضاً** كالانفجار
في قوله عليه الصلاة والسلام فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على
اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في عرق لبس بمنقض **واسماً**
اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في قوله عليه الصلاة والسلام
للمستحاضة توضّئي وصلّي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر
فان الدم اسم علم موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار
صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم
وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر
الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياساً في اللغة فلم يجز
وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فيكون تعليلاً بالوصف
حقيقة فيصح **وجلياً** بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في
الهرة في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
وخفياً مثل علة الربى وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات
والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات والادخار
عند مالك **وحكماً** اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكماً شرعياً كالتعليل
بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال النبي
صلى الله عليه وسلم للمراة التي سالته عن حج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيتيه اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله
عليه الصلاة والسلام دين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب
وانه

فانه حكم **وفرداً** اي كعلة تحريم النسا وهو الجنس وحده او الكيل وحده
او الوزن وحده **وعدداً** مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل **ويجوز**
ان يكون الوصف الذي جعل علة **في النص** كقوله عليه الصلاة والسلام
انها من الطوافين وقوله عليه الصلاة والسلام كيلا بكيل وغيره **اذا كان
ثابتا به** اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص
لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص
عليه بما روي انه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم يقتضي عاقداً والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه
فيكون كالثابت بعينه **ودلالة** اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل **كون
الوصف علة** لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي
يعلم به كونه علة **صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به**
قبل القياس كما ان شهادة الشاهد بعد صلاحها للشهادة بان يكون
حراً عاقلاً بالغاً مسلماً لا تقبل ما لم تثبت عدالته قبل والقياس المؤثر
باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام
الاول ان يظهر عين تاثير ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي
لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور
في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقدم في الميراث فيقاس عليه ولاية
النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يوثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات بالكثرة

بعد زوال الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار
لزوم الحرج والسابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة
عن الحائض بالقياس علي المسافر فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر
في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة **ونعني بصلاح**
الوصف ملايمته وهو اي الملايمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا **ان**
يكون علي موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن
السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل
لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح
العلل لها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بينا انهم عرفوا احكام الشرع
قال الغزالي المراد بالتناسب ما هو علي منهاج المصالح بحيث انه اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف
لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت
الفرقة الي اباء الاخر لانه يناسبه لا الي الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا
للحقوق **كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح** جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح
ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع
وما قيل انه جمع منكوحة فيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني
جمع المفعول علي مفاعيل مقصور علي السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا
في الشافية **لما يتصل به من العجز** اللام متعلقة بالتعليل والضمير في به راجع
الي الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح
الصغاير

الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير زوجها كفوءا من غير رضاها لا البكر
ينعقد عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة خلافا
له **فانه** اي الصغر **موثر** في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا
مظنة العجز دون البكارة **تاثير الطواف** مفعول مطلق لما يتصل به
من الضرورة يعني ان التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل
الطواف الذي علل به النبي صلى الله عليه وسلم سقوط النجاسة عن الهرة
في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
فالطواف منشأ للضرورة وهي تقتضي صون الاواني عن الهرة والضرورة
موثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز موثر في اثبات
الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه
وسلم **دون الاطراد** نعني الدليل الدال علي علية الوصف صلاحيته وعدالته
لا الاطراد **وجودا وعدما** يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب
بشيء او غضب لم يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية
امارات علي الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم
مع الوصف وجب كون الوصف امارة للحكم فلا وجه بعد ذلك الي معنى
يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة علي وجود ذلك الشيء والجواب

واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء ح

عنهم ان قولهم العلل امارات مسلّم في حق الله تعالى لانه جعلها امارات لايجابه القديم
واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها لا محالة كما نسبت
الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل
وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
لان الوجود قد يكون اتفاقا كوجودنا طفيلية الانسان عند وجود ناهقية
الحمار ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده
انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو
علة فلا بد من ان يكون موثرا ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل
بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم
العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة
فانتفى الى عدمها لا يمنع الوجود من وجه آخر اي وجود علة اخرى لان
العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع
العدم التعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد
القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل

والاكراه

والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت
به المال فلان يثبت بما يثبت به اولى الا ان يكون السبب متعينا
استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع
الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له سبب
آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي
في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه
ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان الضمان في الغصب لا يكون بلا غصب ومنها
قول محمد رحمه الله ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس
في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما كان
في ايدي الكفار لان قعر البحر لما يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون
فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال
قيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمن الاول
وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل
المجتهد وهو علة لموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما
سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي
مصاحبا الى الحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر
الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم

واتنقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار

اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعًا يبقى الحكم بذلك الدليل كما تثبت
الشرايع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام اجاب المصنف رحمه الله عنه
بقوله **لان المثبت ليس بمبقي** يعني الدليل الموجب لوجود الحكم في الشرع ليس
موجبا لبقائه لان البقا عرض اخر يحتاج الي علة اخري ولو كان البقا عين الوجود
لما انفك البقا عنه والجواب عن الشرايع ان البقا فيها بعد الرسول
عليه الصلاة والسلام لتقرر الادلة الموجبة لبقايها وعدم احتمال النسخ
فيها لكونه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين بنص القران **وذلك**
اي الاستدلال بالاستصحاب **انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه** اي ثبوته
بدليل ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل
اعلم انه لا اختلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل
كان استصحاب المستدل اي جعل حال **البنا علي ذلك** اي علي الثبوت
مصاحبًا للحكم موجبا اي دليلا موجبا عند الشافعي **وعندنا لا يكون حجة**
موجبة اي ملزمة علي الخصم **لكنها حجة دافعة** لالزام الخصم عليه وفايدة
الخلاف تظهر في مسايل منها ما ذكره المصنف بقوله **حتى قلنا في الشقص**
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما
اي في الذي **في يده** وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة
ان القول قوله يعني القول للمشتري **ولا يجب** اي لا تثبت للشفيع الشفعة
الا ببينة اي باقامة البينة علي ملكه بما في يده لان الشفيع يتمسك
بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وفي
الشافعي

وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق التامل والاجتهاد

الشريك

السهم

الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده **وضع الشيخ المسئلة**
في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول
بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولي عندنا ولا يعتق العبد لان
العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
للالزام علي المولي وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي علي اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي
ولا ظني علي اعتباره فلا يكون ملزما علي الغير كالظن الحاصل بالتحري
والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما
مما يمكن ان يلحق المتنازع فيه **كقول زفر في غسل المرافق** انه ليس بفرض
ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القران من اوله الي
اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالي فنظرة الي ميسرة فلا تدخل المرافق
في وجوب الغسل بالشك **وهذا عمل بغير دليل** يعني هذا الاحتجاج فاسد
لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين الجهل والعلم فباي دليل يثبت
هذا الحادث فاذا قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث
ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم
دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم

محل

نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل
معه وفي بعض الشروح ما دخل دخليه دليل وما لم يدخل لم يدخل به دليل فلا
يكون تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه
نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب
ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الي احدهما
بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الي احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح لا يتصور فيلتفي وجوب الغسل قطعا ٥
والاحتجاج بالا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الي انضمام وصف اخر
اليه **يقع به** اي بذلك الوصف **الفرق** بين الاصل والفرع يعني لا يوجد
ذلك الوصف في الفرع **كقولهم** اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس
الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه
قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس
علي المس وان جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع
والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة علي اخري ويجعل
الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم **كقولهم في الكتابة الحالة** فانها
باطلة **انه عقد لا يمنع من التكفير** اي من جواز التكفير بالعتق **فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر** وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
كان

لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا علي فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل
علي ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق علي
فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا **والاحتجاج بما لا شك في
فساده** بحيث لا يخفي علي احد من اهل الفطانة **كقولهم** اي قول بعض اصحاب
الشافعي في منع جواز الصلاة بثلاث ايات **الثلاث ناقص العدد عن
سبعة** يريد بها الفاتحة **فلا تتادي به الصلاة كما دون الاية** اي كما لا يجوز
بما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم
جواز الصلاة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتي ان من عجز عنها يقرا
سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر
الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة
في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف
بل احدث ممن كان من طريق الفقه بعيدين **والاحتجاج بلا دليل** لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن
قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس علي
الصبي والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل
علي معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب علي النافي في العقليات فقط وعند
الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر

وانما حكم ... مغير

الملخص

بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج
بلا دليل **واحتج** من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات
في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار وزيد
ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه
مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس
بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل **واحتج** الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان **قلت** لا دليل يعني الدليل المثبت
فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي
قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان **قلت**
لما قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر **قلت** لم يكتف
بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة
رضي الله عنه لا خمس في العنبر فان **قلت** لم قال انه بمنزلة السمك **قلت**
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء
هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب
فيما كان اصله في يد العدو وحويناه بايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس

وجملة

(هامش: وجود)

(هامش: وانه حكم مغير)

وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله **اربعة اقسام** لما فرغ عن
بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول **اثبات الموجب** بكسر
الجيم اي العلة **او وصفه والثاني اثبات الشرط** اي شرط الحكم **او وصفه**
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات
الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي لا يحرم **وهذا** الاختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح
اثباته بالراي وانما وجب على المدعي الدليل من نص او دلالته او اشارته
او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص **فقلنا** الجنس بانفراده يحرم
النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد
خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة
فاثبتنا له شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد
البيع مجازفة لشبهة الربا **وصفة السوم في زكاة الانعام** هذا مثال
لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا **فعند**
العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالراي
بل بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة
وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط
السوم **والشهود في النكاح** وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته
ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود

حادي عشرين

وهو يتمسك بقوله عليه الصلاة والسلام اعلنوا في النكاح **وشرط العدالة**
والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف
فيها وهو ان شرط الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي
ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط
ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة
والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث
وانما الرواية لا نكاح الا بولي **والبتيرا** هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في
الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة
خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عليه الصلاة
والسلام نهى عن البتيرا اي الركعة الواحدة **وصفة الوتر** هذا مثال
لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة
لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله زادكم صلاة الا وهي الوتر والمزيد
لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة
لقوله عليه الصلاة والسلام لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن
والرابع تعدية حكم النص الى ما اي محل **لا نص فيه ليثبت فيه** اي حكم
النص فيما لا نص فيه **بغالب الراي فالتعدية حكم لازم** للتعليل **عندنا**
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة
عندنا

عندنا **جايز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة** فعنده
التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة
كالتعليل **بالثمنية** لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها
وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص وتكون العلة صحيحة بدون التعدية
فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا
ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد
العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به
بالتعليل واذا لم يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا
لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد فقيل
الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص
عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف
الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل
بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص
ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى

واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الثاني انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فيتفطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر **والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل** لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجب الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان يثبت بسبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويتعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين الجواز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنى مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المشترك فيخرج الزنى واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الحكم الاصل

المعنى المشترك

الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد سببية الزنى فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية اي تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا **فلم يبق الا الرابع** اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان تكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان **والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي** كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث

عند التتابع

والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل أنه يامر انسانًا بأن يخرز له خفًا
بكذا او يبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلًا والقياس يقتضي ان لا يجوز
لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع وقع معارضًا بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصًا في حق هذا
الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجماع
ليس بمقارنًا ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول
والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني
مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه
لا يمكن صب الما عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس
وطهارة سؤر سباع الطير مثال القياس الخفي فان القياس يقتضي
نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهايم ليست بنجسة العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاكل بلسانها
فيختلط لعابها النجس بالما وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وليس
بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة هذا شروع في
بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان علة
باثرها خلافًا لاهل الطرد كما سبق بيانه قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة رضي الله عنه
واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به
ابو

ابو حنيفة رضي الله عنه وهذا القول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية
فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضًا
لانا نعني به دليلًا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به
اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن
فقد شرع يريد ان من اثبت حكمًا بانه مستحسن عنده من غير نقل
عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه
نجس بالقياس على سؤر سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي
الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بل لحرمة
الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فترجح على القياس
لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فترجح العقبى
لقوة اثرها من الدوام على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والصفا والفنا وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما
اذا تلا اية السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شا ان كانت الاية في
اخر السورة وان شا سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي
فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجز نواها
او لم ينوها لانها صارت دينًا في الذمة فلا تتادي بالركوع ولا بالسجدة
الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ العقد وري في الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعًا

جاز عنهما في القياس وبه اخذ **قياسا** يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة
يجتزئ بها في القياس لما ان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع فانها
ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخرّ راكعا مجازا الا ان الخضوع
وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فمن هذا اقتباس ظاهر **وفي الاستحسان**
لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في
الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلأن لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى
وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه
القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لكن القياس
لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع
في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود
فينوب عن السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو
حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة
والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع فساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
ثم بين المصنف رحمه الله الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي
وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال **ثم المستحسن**
بالقياس الخفي تصح تعديته بخلاف الاقسام الأخر لانها غير معلولة بل
هي معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال

المشتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لانهما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر
على المشتري البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم
المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر
الخصومات **ويوجبه** اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان
استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عنده احضار ما اقر به والبائع
ينكره **وهذا** اي وجوب التحالف قبل القبض **حكم تعدى الى الوارثين**
اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين
في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
المورث في حقوق العباد **والاجارة** تعدي وجوب التحالف من البيع اي
الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة
قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد
منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ **فاما**
بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع **فلم يجب يمين**
البائع الا بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع
شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص
فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا

بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الي التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر
وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده وجوابه انا لا نسلم ان كل واحد
يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالالف
قد يصير بالالفين بزيادة الثمن **فلم تصح نظائره وشرط الاجتهاد** لما فرغ
عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه
لا بد للقياس من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند
الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية **ان يحوي**
علم الكتاب بمعانيه اي من معانيه لغة وشرعا **ووجوهه التي قلنا** مثل
الخاص والعام وسائر الاحكام **وعلم السنة بطرقها** ولا يشترط ضبطها
بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة **قيل المراد**
به ايضا ما تتعلق به الاحكام **وان يعرف وجوه القياس** اي طرايقه
وشرايطه **وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطي**
ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسايل الفقهية **واحد**
باثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود رضي الله عنه فيها اجتهد
براي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان وشاع
هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على الاجتهاد وان احتمل
الخطا **وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب** لانه تعالى كلف المجتهد باصابة
الحق

وذلك مقدار خمس مائة اية
وعلم السنة بطرقها
والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام ح

الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع
كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير الجهات
قبلة **والحق في موضع الخلاف متعدد فهذا الخلاف في النقليات لا في**
العقليات التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها
كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهودي والنصراني والجواب عنهم انهم ما
كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد وان اخطا بعضهم
الحق كما امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الي جانب وكل واحد منهم مصيب
في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتدا وانتهاء والباقون مصيبون
ابتدا ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه وعنهم قالوا في قوم مجتهدين في القبلة مختلفين
من علم حال امامه فسدت صلاته لان امامه مخطي عنده في
القبلة **ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتدا** اي في اجتهاده **وانتهاء**
اي فيما ادي اليه اجتهاده **عند البعض** واليه مال الشيخ ابو منصور
رحمه الله لقوله عليه الصلاة والسلام ان اخطات فلك حسنة اطلق
الخطا فانصرف الي الكامل وهو ما يكون ابتدا وانتهاء فدل علي ان المجتهد
اذا اخطا يكون مخطيا ابتدا وانتهاء **والمختار انه مصيب ابتدا** اي
في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله شرعيا فيكون ماجورا **ومخطي**
انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطا المطلق لا يستوجب
الاجر وقوله فلك حسنة يدل علي ان خطاه ليس الخطا الكامل فتعين

كلها

للاصابة فكانوا
في الاجتهاد

ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد **وبهذا** اي ولاجل ان كل مجتهد
مخطئ ومصيب **قلنا لا يجوز تخصيص العلة** وهو تخلف الحكم في بعض الصور
عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار
حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا
وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا **لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض** كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا
تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع
فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن
كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع وقيدنا
بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز
تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع
وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع **وذلك** اي بيان التخصيص
ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم **لكنه لم يجب** اي لكن
الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام تلك العلة
لمانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اي مخرجا من كونه محل تاثير العلة **بهذا الدليل** وهو المانع
انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار
مانع صالح للتخصيص وللقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص
فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض
على

النقض

على علة مانعا صالحا للمنع **وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة** فان قلت
ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل
مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول فقد عدم منه
علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم
الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع
وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف اخر لم تبق تلك العلة فيه
موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان تكون علته غير علة وهو
تناقض ظاهر **وذلك** اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى
العلة عندنا **في الصائم** النائم **اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي** فان صومه لا يفسد مع فوات الركن
حقيقة **فمن اجاز الخصوص** اي تخصيص العلة **قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر** وهو قوله عليه الصلاة والسلام على صومك فانما اطعمك
الله وسقاك مع بقاء العلة **وقلنا عدم** اي امتنع الحكم في الناسي **لعدم العلة
حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع** حيث قال انما اطعمك
الله **فسقط عنه معنى الجناية** فصار اكله لا اكلا حكما **وبقي الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه** والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي
يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحكم فيبقى معتبرا وجعلنا ما
جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما **وبنى على**

فتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة ح ... علام

تم

هذا اي بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه **تقسيم الموانع** كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اي وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا لمانع الحكم مع وجود علة وانما يمنعان نفس العلة لا لمانع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة **وهي** اي الموانع **خمسة** عرفت بالاستقرا **مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتدا الحكم كخيار الشرط** اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول **ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الروية** فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضا او رضا **ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب** فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضى ولا قضا ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان من له ولاية الرد فسخ البيع فلا يكون ما نقا الحكم لكونه قابلا للزوال ثم لعل لما بين التخصيص شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلى عن الدفع فقال **ثم العلل نوعان** على زعم القايسين وانما قيد به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على الموثرة لان الموثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الي معرفة الحكم عليها بالانتفا في الموثرة فقدم الطردية وبينها فقال **طردية وموثرة** والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك

ذكر

عدم الحكم انما هو هنا باعتبار عدم العلة ٤

لازما

فيها

ذكر العلل الطردية لتتبين الاعتراضات الواردة عليه فقال **اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل** اي قبول السايل ما يثبته المعلل **بتعليله** مع بقا الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجي اصحاب الطرد الي القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقا الخلاف احتاج الي معنى موثر ضرورة **كقولهم** اي كقول اصحاب الشافعي **في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية** كصوم القضا والكفارات وهذه العلة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب النية كما انها كان فكان موجب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب **وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين** يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الي الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار بمطلق النية الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الي الفرضية شرط كما في القضا والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في خلافهم ولم يقولوا الا بالتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في سند لا لهم

تعيين

مدفعه بالممانعة بأن نقول لا نسلم ان كون المتقوم صوم فرض يوجب تعيين
النية فقد او لا نسلم ان علة وجوب تعيين النية فقده اي التقاء الكفاءة
وهو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يودي الى القول
بتخصيص العلة لان السايل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف
عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب والمصنف رحمه الله تعالى انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت
القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع
النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السايل
تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا
صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السايل ما ذكره المعلل من مقدمات
الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء
اما ان تكون في نفس الوصف بأن يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه
علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله
قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع مع تسليمنا فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة صح
ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه
اي صلاح الوصف للحكم مع وجوده بأن تقول بعد تسليم وجود الوصف
لا نسلم انه صالح للعلة مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول
لا نسلم

لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر
سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قوله في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في
الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل
لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو
يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم
الى الوصف الذي جعل المعلل له علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان
التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في
التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياس موضوع
المخالفة على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من مخالفة وقوعه مغايرا
للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات على
العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل بعض اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة
اي لاثباتها باسلام احد الزوجين هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت
مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لتاكيد النكاح وان كانت
غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر فرقوا
الحادث بينهما اختلاف الدين فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة
بردة احد الزوجين قلت هذا في الوضع تعليل في الفرع فاسد وان كان
صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب

لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم اي في مسالة الردة
وهو عهد عاصم لا قاطع فصار الوصف نائبًا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه مقدم في الدفع على المناقضة لان
الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله
بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل بل لانه
غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع
لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه
في مجلس اخر بالجواب عن النقض بأن يزاد وصف اخر ان كانت العلة
طردية وان كانت موثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء
والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة **كقول الشافعي**
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلاة **فكيف افترقا في النية**
هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية **فانه**
ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد
منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع
بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة
بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة
لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة
عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة
في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل جميع البدن لان خروج النجاسة

علينه كنه

غير

غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بنا على ان الصفة اذا ثبتت
في الذات كان المتصف بها جميع الذات كالسمن الا ان الشرع اقتصر على بعض
الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس ينتهي طرفا الطول وباليدين
طرفا العرض تيسيرًا ودفعًا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه وافق على
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تقييد وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسًا بل ثبت بضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من
خبث في المحل ليكون الغسل ازالته فههنا امران كون الماء مطهرًا ووصف
المحل بالخبث فالنية لا تفتقر ان تكون مشروطة في الاول لانه عامل بطبعه
سوا كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل
ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم
افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث يحتاج الى النية وللخصم
ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية
فاما لو كان حكمية فان المزال حكمي ايضًا فيفتقر الى النية **واما الموثرة**
فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة **الا المعارضة**
يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض
عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض
وكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا

موضع من

والرجل

اي العلل الموثرة

فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فسادا **مثاله**
ما ظهر اثره في الكتاب ما عللنا به في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه
حدث خارج ~~[illegible]~~ لانه خارج نجس فان طولب ببيان
كالخارج من السبيلين
الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت
في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا به في سؤر سواكن البيوت بانه
ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة فان قال عليه الصلاة والسلام
الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره
بالاجماع ما عللنا به في قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب
نفي
القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه
تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا
وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز **لكنه** اي لكن الشان
اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري على المؤثر يجب نقضه
دفعه اي دفع ذلك النقض **بطرق اربعة** وهي الدفع بالوصف ثم
بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان
شاء الله **كما نقول في الخارج** اي التعليل بالعلة المؤثرة واراد النقض الصوري
عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج **من غير السبيلين انه نجس** خارج من
البدن **فكان حدثا كالبول فيورد عليه** اي على هذا التعليل **ما اذا لم**
يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله
حدث

حدث في السبيلين بالاتفاق **فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس**
بخارج لان الخروج وهو الانتقال من باطن الى ظاهر صح وحيث لم ينتقل
من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه
ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله
وهو النسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة للمنصوص
وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه موثر في تنجس ذلك الموضع **فيه** اي بوجوب غسل ذلك
الموضع **صار الوصف حجة** في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا
اي وصف الخروج حجة ع
من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
موضع غسل ذلك الموضع اي محل السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما
قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من
الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يتعدى الى غيره **وهناك**
اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض
الطهارة **لعدم العلة** وهي الخروج **ويورد عليه صاحب الجرح السائل**
فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا **فندفعه بالحكم** اي بدفع النقض الوارد
بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان **انه حدث موجب للتطهير**
بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث

ولكن تاخر حكمه الي ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح علي الخفين
بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان **وبالغرض** معطوف علي قوله
بالحكم اي بدفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع **فان غرضنا**
التسوية بين الدم والبول في المعني الموجب للحكم وانه حصل
وذلك حدث فاذا لزم اي دام **صار عفوا لقيام الوقت** اي وقت
الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة **فكذا هنا** اي في صورة الدم فانه اذا دام صار
عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان
الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة
من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا **واما المعارضة** وهي اقامة
الدليل علي خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت وان
دل علي الحكم لكن عندي ما يدل علي خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة
غير مقبولة لان السايل ينتصب مستدلا ولا يليق له ذلك بل له الاعتراض
المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا
نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القران
انما صار حجة عند السلامة عن المعارض فكانت اعتراضا صحيحا
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله
واما اصلا الاول فلانه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابطال علة اخري
وهذه

ثلاث وعشرين

وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية
المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة مقدمة
لان المصنف رحمه الله نفي المناقضة علي العلل المؤثرة بقوله لا تحتمل
المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان
قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه **قلت** لا نسلم ان المعارضة تسليم
الدليل مطلقا وهذا لقول السايل في المناظرة دليلك وان دل علي المدعي
ولم يتم دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا
حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة لجهة ابتداء علة السايل
والمناقضة لجهة ابطال علة المعلل وفي هذا **الجواب** جواب عما
يقال ان المصنف نفي المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله
معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل
وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية **وهي القلب** وهو في اللغة
علي معنيين احدهما جعل اعلي الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب **وهو نوعان احدهما قلب العلة**
حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعني الاول لان العلة اعلي من الحكم
لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان يجعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الي الفرع فاما اذا
علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون

حكما شرعيا **كقولهم** اي كقول أصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط

الاحصان لان **الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين**

لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر

غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها

افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا

الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم **فنقول المسلمون**

انما **يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم** يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم

الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان

مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم تبق علة المجيب في

الاصل فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة علة

حكما **والمخلص منه** اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ننقض به

الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب طريقه **ان يخرج الكلام**

مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل **فانه**

يمكن ان يكون الشيء دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالتلازم من الطرفان

لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهر اللاخر كقولنا

الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد

الحكمين على الاخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما يحصل قربة على وجه

يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين

الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط

ليست

ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان

كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق

والنسب **والثاني** اي النوع الثاني **قلب الوصف شاهدا** يعني جعل على الخصم

السائل وصف المعلل شاهدا له ~~عليه~~ **بعد ان يكون شاهدا له** اي الخصم

~~شاهدا له~~

ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك

ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره

~~الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك كان ظهر الجراب اليك وبالقلب~~

~~صار بطنه اليك~~ وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب

خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف

الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا

في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم

يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يبطل بناقض كلامه **كقولهم** النية

في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين كصوم القضا

فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه

كصوم القضا لكنه اي صوم القضا **انما يتعين بالشروع** وهذا التعين قبله

هذا استدلال لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في

صوم القضا لان المصنف رحمه الله لما قال استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه كصوم القضا فربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما

فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع

في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضا سواء من حيث ان التعيين
حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضا لا يحتاج
الي التعيين مرة اخري فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الي النية
بعد تعيينه **اعلم** ان تجويز الاعتراض علي العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض
عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها
بدليل يجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التاثير كما تدفع المناقضة **واما**
يرد القلب علي العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد علي كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء علي كل طرد ما لم
يظهر التاثير **وقد تقلب العلة من وجه اخر** غير الوجهين المذكورين
وهو ضعيف اي فاسد **كقولهم** اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في
النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاؤه لو افسده **هذه** اي النافلة **عبادة**
لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بذلك القيد
عن الحج لان الحج اذا افسد يجب فيه المضي **فلا تلزم بالشروع كالوضوء**
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع **فيقال لهم لما كان كذلك**
اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء **وجب ان يستوي فيه** اي في النفل **عمل النذر**
والشروع كما استوي عملهما في الوضوء حتي لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي
في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه

لكونه معيارا

فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استوا النذر والشروع
في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية
الاستوا **وقد** اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب
فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوي المستدل لانه لما
ثبت الاستوا يلزم كون الشروع ملزما كالنذر **وقيل** هو فاسد لان السائل
لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية
ليكون اثباتها مناقضا لما ادعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلبا ولان الاستوا بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار لزومهما
فيتنافيان والحكم هو المقصود من نفس الاستوا ومتي اختلف الاستوا
بالنسبة الي الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه تعدي حكم الاصل
بعينه الي فرع هو نظيره ولم يوجد **ويسمي هذا النوع** من القلب **عكسا**
وهو رد الشيء وراءه علي طريقه الاول **مثاله** قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
نعكس الحكم ففي الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف
الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا علي ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل علي زيادة
تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون

وهو المساوات

اللزوم

الاستوا

ظن الوصف علةً فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف
سننه فاذا عرفت ذلك عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة
اذ لا يصدق حدّ العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامّة
الاصوليين في القلب ولكن لمّا كان شبيها بالعكس من حيث انه ردّ الحكم
الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا
لفخر الاسلام **والثاني** اي النوع الثاني **المعارضة الخالصة** اي المحضة التي
ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة **في حكم الفرع**
وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السايل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر
علةً اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد القياس
مقابلة محضة فلا تعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجري على
كل علة وهي ان يقول السايل للمعلل دليلك وان دلّ على مدعاك لكن عندي
ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسنّ
تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا انّ القياس على المغسولات
تقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا
يسنّ تثليثه كالممسوحات **او بزيادة هي تفسير** هذا هو القسم الثاني مثاله
قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسنّ تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة
قولهم المسح ركن فيسنّ تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال

الفرض

الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع
الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها
الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تقع بلا زيادة وهذه لا تنفك بدونها
لكن ايراد فخر الاسلام ومن تابعه هذا النوع من المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح
انما اوردها لانها معارضة قصدًا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا
الاشكال لانه قيّد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا **او تغيير**
هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير
مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فلا
يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير
بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع
في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية على
اليتيمة والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك
نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا
التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم
اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد
وبهذا صحت هذه المعارضة **او فيه نفي لما يثبته الاول او اثبات**
لما نفاه الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه

فيولي عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة

بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل واثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته
او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي يثبته المعلل من هذا الوجه بطل
وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شرا العبد المسلم لانه
يملك بيعه فيملك شراه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراه فعارض
اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتدا
الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من
ملكه فكذلك لا يملك ابتدا ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل
لانه لم ينف المستوية بين الابتدا والقرار وانما اثبت المستوية بين البيع
والشرا فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة
من حيث انه لما اثبت حكما وهو استوا البقا والابتدا ظهرت المعارضة بين
البيع والشرا فيصح البيع دون الشرا لانه يوجب ابتدا الملك فيتصل بموضع النزاع
من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد المستوية بين الابتدا
والبقا وليس الى السائل اليه فترجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول
لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل
لنفي الحكم الذي اثبته المعلل واثبات ما نفاه بل يعلل بحكم آخر في محل
آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رضي الله عنه في
المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج
آخر

الملك
البني باثبات

آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا ههنا فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات
النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة
من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغايب لعدم تصور ثبوت
النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا
صحيحا وللثاني فراشا فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين
فاسدا فكذا ههنا فنظيره فقه المسألة وهو ان الملك للاول والحضرة
والماء للثاني وكان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة
فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة
والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل
اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا
تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك
باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام
الاول ان ياتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا

يرجح الحاضر ع

والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء في فصل ... ان الملك
ع

على المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز
بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل
الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة **او**
يتعدي الي فرع مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع
الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل فيحرم بيعه متفاضلا قوبل بجنسه
كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت
بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد [illegible] المعنى في الفرع فهذا ا
معنى يتعدي الي فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن **او مختلف فيه**
وهو المعارضة لعلة تتعدي الي فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث
مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى
في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدي
الي فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي
الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية
واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا تعدت الي فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه
المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى

علته — قوبل بجنسه صح — فقد في الفرع صح — سوم

ولا

ولا يصلح دليل العدم عنده عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عنده مقابلة حجة **وكل**
كلام صحيح في نفسه واصل وصفه بان يكون في الحقيقة معنى العلة المؤثرة
يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق فلا يقبل
منهم لان الجدلي يمنع توجيهه **فيذكر على سبيل الممانعة** فيقبل مثاله ان الجدلي
لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله
الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة
وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق
المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز
عن اقامة الدليل اما اذا امتنع تكون العهدة على المجيب ويكون السائل
في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه
لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان
باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع
يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة
هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع
هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير
مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل
في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود
المعنى به فلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع المتوقف على

اساس

اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا للابطال وانت في المتنبس وهو الاعتاق
تبطل اصلا لانما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ
الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف
يصلح قياسا عليه وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف
(عند الشافعي)
التوقف **واذا قامت المعارضة** هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد
تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع شيئا من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما **كان السبيل فيه** اي في دفعها
الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة محال فاذا لم يثبت
(في محل واحد)
للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح
علته **اعلم** ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية واما في الدلايل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه
(اخر)
وجب المصير الى دليل اخر او التوقف **وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الاخر** وقيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح
(محذوف)
واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد
المثلين على الاخر ويمكن ان يقال قوله وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى
العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين
على الاخر **وصفا** يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه
بل يكون وصفا للذات غير قايم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد
في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما انضمام الشيء
المستنبة

المستنبت الى مثله لا يثبت في ذاته حالا او امرا لم يكن فيه يوئيده عدم ترجيح
شهادة اربعة على شهادة اثنين **فقال** بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة
الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج
به **والمختار** انه لا ترجيح لان كل واحد يعارض الدليل الذي يوجب الحكم على
خلافه فيسقط الكل بالتعارض على حدة حتى لا تترجح نتيجة قوله وصفا **القياس**
(فيتسقط)
على قياس اخر يعارضه بقياس اخر بضم اليه **وكذا الحديث** يعني لا يترجح
بانضمام حديث اخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا تترجح آية منه
بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس **وانما يترجح بقوة فيه
وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة** حتى اذا جرح رجل
رجلا جراحة **واحدة** صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطأ كل واحدة
منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات **حتى يكون
الدية** على عاقلتهما **نصفين** لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة
(فلا يكون جرحه صفة لجراحة اخرى لتتقوى بها فلا يقع بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى بح)
صاحب الواحدة في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر حز رقبته
فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير لان الحياة غير منقودة
مع حز الرقبة كذا قيل **وفيه** بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم
التعارض بين الايتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول
الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد
فيها حديث يوافق احدى الايتين وعمل به يكون ترجيحا للاية التي توافقه
(ولان الاية)
اذا وجد لجواز العمل به الا هذا الا ان تعارض الاية التي توافق الحديث تعارض

الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر
موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر
من ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس **وكذا** اي كما قلنا بمساواة
صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا **الشفيعان في الشقص** اي في
الجزء **الشايع المبيع** (واحد) **بسهمين متفاوتين سوا** اي متساويان في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا
صورته دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها
وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران
الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضى
بالشقص المبيع وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار
عندنا كذلك ليتبين خلاف الشافعي **وما يقع به الترجيح اربعة**
بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فما كان الاثر
اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر
في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فترجح على القياس
فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان تترجح الشهادة بزيادة
العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت
العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها
علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن

اي بسبب ملك سهمين

الثلاث لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك ح

عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على
حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة
ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس
كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير
باعتبار قوة دليله **وبقوة ثباته** اي ثبات الوصف **على الحكم المشهود به**
اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف
في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر **كقولنا في صوم رمضان** اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين
نية صوم رمضان **انه متعين** فلا يجب تعيينه **اولى من قولهم صوم فرض**
يعني انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضا **لان هذا** اي التعليل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين **مخصوص في الصوم** دون سائر المواضع **بخلاف**
التعيين المراد منه التعين من اطلاق اسم السبب على المسبب **فقد**
تعدى الى الودايع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي
جهة رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة **والغصوب** اي في رد المغصوبات
ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه
وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب
الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس مخصوصا بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر

من صفة الفرضية على وجوب التبييت فان قلت انهم جعلوا العلة
الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيره ليس بايراد
نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب
التبييت على الاطلاق في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين
مؤثر في عدم وجوب التبييت على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم
فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم
الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام
لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة
الخصم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا وهو التعيين الصوم
اثبت والزم من مطلق الفرضية **وبكثرة اصوله** يعني ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا
اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح
الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي انه
ركن فيسن تكراره كالغسل ويشهد لها لوصف الخصم وهو الركنية
اصل وهو الغسل ويشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم
اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر
والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور
هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب
زيادة

زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة
في نفس الوصف فتصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة
وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير
الا ان الجهات مختلفة لان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بثبات الوصف بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل **وبالعدم عند العدم وهو العكس** هذا هو القسم
الرابع من اقسام الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث ما يقع به
اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس وقيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا
يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح
لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم
به وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت
بعلل شتى فتظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه
مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن
تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين فيسن
تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن على

انّ المصنف رحمه الله لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند العدم بدون الْبا لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح
وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقسير الترجيح بكثرة ا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه
المقصود وهذا مما لا يبالى به **واذا تعارض ضربا الترجيح** هذا بيان المخلص
عن تعارض نوعين من الترجيح **كان الرجحان** الحاصل **بالذات** اي بما هو
بالذات **احق منه في الحال** اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما
هو في الحال **لان الحال قائمة بالذات تابعة له** فله حكم العدم في حق
نفسه **فينقطع حق المالك بالطبخ والشي** هذا تفريع على ما ذكر من الاصل
لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من
غير تغيير **والعين هالكة من وجه** وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل
المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها
موجودة من كل وجه **فقال الشافعي صاحب الاصل** اي المالك **احق لان**
الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا **تابعة له**
والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى
والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح
اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة
بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع

في الوجود يعني الذات يسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قايم بها صح

للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل
الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان
كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق انفسه
متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه
عندنا ببيان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد
والوالد من حيث المحرمية ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكاته
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى
فلا يعتق اذا ملكه **وبالعموم** اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون
اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي للتعليل بالكيل والجنس لان وصف
الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل
لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة غير
جائز عندنا فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان
العموم مقصودا لترجحت العلة المتعدية بعمومها على القاصرة ولم تترجح عندهم
ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص يرجح على العام فكيف صار العام اقوى من الخاص
وبقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب
الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان العلة ذات وصف
لكونها مضبوطة اكثر من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان
ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول

ويشبه

بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل صح

فكن العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين
ذكروا في الترجيح الصحيح والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر
علي الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين
اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه صحيحة منه يرجع فيها اذا امعن
النظر اليها فكذا في الفاسدة واذا ثبت دفع المعلل بما ذكرنا اي بنوع
من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجي المعلل الي الانتقال
وهو علي اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الي علة اخري لاثبات العلة
الاولي وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان
يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السايل كما قيل في الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط علي الاستهلاك فقال السايل
لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الي علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه
عند الصبي تسليطا له علي الاستهلاك او ينتقل من حكم الي حكم اخر بالعلة
الاولي مثاله ما اذا اعلل علي جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيا
من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الي الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا
يمنع الصرف الي الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب
هذا العقد لان العتق يستحق للعبد بسبب هذه الكتابة فقيل له
هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من القرب اذ لو تمكن النقصان لما

[margin: الا]

[margin: كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الي الكفارة ... صح]

جاز

[margin: ثم العشرين]

جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية
الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولي
ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل علي وجه امكنه اثبات
حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمت انه لا
يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صيرورته كالزايل
عن ملك المولي قلنا المبيع بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الي الكفارة لكونه
محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الي حكم اخر وعلة اخرى بان يقصد
اثبات الحكم بالعلة الاولي فاراد اثباته بعلة اخري كما في الصورة
المذكورة لما قال السايل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان
الرق علل بوصف اخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان
لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جايز لانه متي بتعليله اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة
ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الي الانتقال الي علة اخري
وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف
في ابتدا تعليله او ينتقل من علة الي علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا
لاثبات العلة الاولي وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل
هذا الانتقال يعد انقطاعا لان حالة المناظرة لم تعقد الا لابانة
و لو جعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود لانه

[margin: كما نسخة]

[margin: واراد ان يثبت حكما اخر سا و للحكم الاول جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولكن]

[margin: الدليل ... ولو جوزنا هذا الانتقال ...]

انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يبعد من المعلل ادراج وصف
زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلأن لا يبعد هذا التعليل المبتدأ
كان اولى **ومحاجة الخليل** عليه السلام **مع اللعين** وهو نمرود بن كنعان
بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول **ليست من هذا القبيل لان الحجة**
الاولى التي ذكرها **كانت لازمة على اللعين** لانه عليه السلام اراد بقوله
يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو
اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء وكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى واراد ان يثبت
حكما آخر مساويا بالحكم الاول جاز له ان يثبته بحجة اخرى ظاهرة لا
يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله **الا انه انتقل دفعا للاشتباه**

جملة

فصل ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيآن الاحكام من الحل
والحرمة والوجوب والفرض وغيرها **وما تتعلق به** الاحكام من السبب
والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب
القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان حقه ان يقدمه على القياس
لانه وسيلة والوسيلة مقدمة على المتناسب الا ان القياس اصل من
اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتفقة ثمة **اما الاحكام فاربعة حقوق**
الله

الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق
ضعيف والمراد من حقوق الله ما يتعلق به نفع عام كحرمة البيت
فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام
وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع
بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا
له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك **وحقوق العباد خالصة** وهو
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح له باباحة
المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة قط **وما اجتمعا فيه وحق الله غالب**
كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا
لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط
بالعفو **وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص** فان فيه حق الله
وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة
العفو **وحقوق الله تعالى ثمانية انواع** ثبتت بالاستقراء **عبادات خالصة**
كالايمان وفروعه كالصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض وانما كانت
فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها **وهي** اي العبادات
الخالصة **انواع ثلاثة اصول ولواحق وزوائد** اما الايمان فالتصديق
اصل بحكم لا يحتمل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في
الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة من بعد اخرى والاصل في الفروع

الصلاة وهي عماد الدين **ثم** الزكاة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن أصل
لان المال وقاية له **ثم** الصوم لانه لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات

شرع — قهر

وهي صفة قبيحة فيها وما قبح في صفة الفقير فكانت اقوى في كونها واسطة
ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة
الشهوات وضعف نفسه وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم **و**بعد
هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرائض وزيادة عليها **و**عقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة
محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف **وعقوبات**
قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم ما لحق
القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك
فيها انها قاصرة بالنسبة الى البدنية **وحقوق دائرة** بين العبادة
والعقوبة **كالكفارات** اما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت أجزية على افعال توجب مال العباد ويكون فيها معنى الحظر
وعبادة فيها معنى المؤنة والكلفة **كصدقة الفطر** فان فيها جهة العبادة
وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنا وشرط النية فيها وفيها جهة
المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره **ومؤنة فيها معنى**
العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب لحفظ الاراضي

اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق في وهي الثقل

لانه

لانه تعذر الوجوب عليه بالمشروع فلا ضرورة تدعوه الى الافطار

لقدرته على الصوم

بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض
ثم اذا اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض كان له الفطر لان المرض امر سماوي لا
اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر منه ما يكون الغالب فيه
لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر **ولو**
افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في
السفر وسفره بعد ان نوى الصوم **كان قيام السفر المبيح** للافطار
شبهة **فلا تجب الكفارة وان افطر** المقيم الذي نوى الصوم **ثم**
سافر بعد الافطار **لا تسقط عنه الكفارة** لان وجوب الكفارة
تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا
للافطار تسقط به لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر

الكفارة

اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج عن
عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم
فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر **وان لم**
يتم السفر علة تجب يعني كان القياس ان لا يثبت الا بعد تمام
السفر بالمسيرة ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل
تمام العلة لكنه ترك بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو توقف
ثبوت الترخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه

في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض **والخطا** اي السادس من
العوارض المكتسبة الخطا وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح
وقوع الشي علي خلاف ما اريد **وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالي**
اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطا المجتهد في الفتوي
بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا او يصير
شبهة في العقوبة **حتى لا ياثم الخاطي ولا يواخذ بحد** كما اذا زفت
اليه غير امراته فظنها امراته فوطيها لا يحد ولا يكون اثما اثم الزني
ولا قصاص كما اذا رمي شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمي اليه وقتله
وكان انسانا لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجري عليه القصاص
ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطا بان راي شبحا من بعيد فظنه صيدا
فرمي وقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطا الدية
لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل **وصح طلاقه** اي
طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجري علي لسانه انت طالق
يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا علي
النايم وهذا القياس ضعيف لان النايم عديم الاختيار والخاطي
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه الصلاة
والسلام رفع عن امتي الخطا حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا تري انه
يواخذ بالدية والكفارة **ويجب ان ينعقد بيعه** اي بيع الخاطي
كما

سابع عشرين

كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجري علي لسانه بعت منك بكذا فقال
المخاطب قبلت **اذا صدقه خصمه** اي قال صدق وان الايجاب منك
كان خطا **ويكون بيعه كبيع المكره** يعني ينعقد فاسدا لان
جريان الكلام علي لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الما ولما وجد
الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضي فيه **والاكراه**
وهو اخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان علي ما يكرهه ولا يريد
مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد **وهو** اي الاكراه علي ثلاثة اقسام
اما ان يعدم الرضى اي رضي المكره ويفسد **الاختيار وهو الملجي**
اي الاكراه الملجي وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من
اعضايه وهو الاكراه الكامل **او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار**
هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او
بالضرب الذي لا يخاف منه علي نفسه التلف او لا يعدم الرضى **ولا
يفسد الاختيار وهو ان يهتم** اي يهتم المكره **بحبس ابيه او
ابنه او زوجته** او اخته وهو القسم الثالث **والاكراه بجملته**
اي بجميع اقسامه **لا ينافي الخطاب والاهلية** اي كون المكره
مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند
كونه مكرها **لانه** اي المكره عليه **متردد بين فرض** كاكل الميتة
اذا اكره عليه بما يوجب الالجا فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى
قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالي الا ما اضطررتم اليه

ولو امتنع عنه الفتى بنفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه
تفتا حق الشرع **وحظر** كالزنى وقتل النفس المعصومة فانه يحرم
فعلهما عند الاكراه **واباحة** كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه
يباح له الفطر **ورخصة** كاجرا كلمة الكفر على لسانه اذا اكره على
ذلك بالملجي له وذلك مع اطمأنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه
ملجأ اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الرخصة لان
المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وصيرورته آثما
بالصبر فهو الفرض وافطار الصايم المكره لا يخلو منهما لانه ان كان
مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا
منه ولم يوجد في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه والامتناع عنه
عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على
شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من ان الفرض والاباحة
والرخصة فيما اذا كان يعلم اي المكره ان الحامل يوقع ما توعد به
واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه يباح ولم يفعل اما اذا لم
يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفا **ولا ينافي**
الاختيار اي الاكراه يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل
الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان
الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار
الفاسد

رخص

فرض الا

وعدم الاثم الصبر على امتناع عنه فعلى الـ حصة وان كان اباحة فعله بالاكراه صح

الفاسد وهو اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى
يلزمه حكمه ان امكن اي ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه
على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان
ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه **والا** اي وان لم يكن كالاكراه
على الوطي والاكل يبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره
مواخذا بفعله **ففي الاقوال** هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل
الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان
التكلم بلسان الغير لا يصح فا تقتصر على حكم الفعل على المكره فان **كان**
القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل بالكره مثل
العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين
والنذر والظهار والايلا والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا
تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها
لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره **وان كان يحتمله** اي القول الفسخ
ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه **ينعقد على المباشر** كالذي لا
يحتمل الفسخ **الا انه يفسد لعدم الرضى** يعني ينعقد فاسدا فلو
اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال
بالاجازة **ولا يصح الاقارير كلها** لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به
وقد قامت بينة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا بوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده

وح يصير اختيار المكره ع

وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه ع

الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة رضي الله عنه
مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه
قلت اراد ابو حنيفة رضي الله عنه اثبات العتق فيه باعتبار
جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في
شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا المجاز وكذبه راجح لقيام دليله
وهو الاكراه **والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيها آلة**
لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل
والوطي فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره
فيقتصر على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على
الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان
صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما نسبته الى المكره
من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح
الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على
الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل
حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنى لا يجب الحد
ويجب العقر ~~على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد ويجب العقر~~ على
الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان
علي

علي اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة
الاكل رجعت اليه وان كان شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة
الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره
سوا كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان
الاكراه على القبض اذن منه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه
بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل
وهناك لا يضمن الآكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا
طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره [illegible] الا ان المكره متى كان شبعان
لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب
الضمان عليه **فان اتى** اي القسم الثاني من الافعال **ما يصلح المكره**
فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن
الانسان ان ياخذ غيره ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتلها
فيجب **القصاص على المكره** ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا
الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضا على
المكره **والمحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها الرخصة**
كالزنى بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنى
هالك حكما فلا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان
الزنى كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت

علي الاكل اكراه
ع

وقال له كل ولو
قبضه بنفسه ع

غاصبا للطعام
قبل الاكل فصار
آكلا طعام نفسه لا
طعام المكره

منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون لها كما قلت الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه
فيكون لازما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا مالكا
الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه فيسد الزنى بالمراة اراد
به زنى الرجل بالمراة لان زنى المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت
بالقتل او القطع على الزنى يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب
الولد عنها لا ينقطع وهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان
حرمته لا تنكشف لان الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره دليل
عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق ~~الرخصة~~ العصمة
وخوف التلف سوا فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار
الاكراه في حكم العدم في اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في
استحقاق الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيجرم وحرمة
تحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا
الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه
الاشيا ثبتت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا
كالاكراه بالقيد والحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشيا وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح

قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة
لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر
الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال
الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها
كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقا
عصمته وهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى
ولاقامة حق الشرع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تم الكتاب المبارك بحمد الله وعونه وحسن
توفيقه وهو كتاب شرح المنار في اصول السادة
الحنفية في بعض ثواني دقايق درج الساعة
التاسعة من يوم السبت المبارك تاسع
عشر ذي الحجة الحرام ختام سنة ١٠٧٣
ثلاث وسبعين والف على يد العبد
الفقير عبد الرحمن المرحوم
العلامة الشيخ علي الدين المحجوبي
المالكي غفر الله له ولوالديه
ولسائر المسلمين
امين والحمد لله
رب
العالمين

وذلك مما كتب لفرع الشجرة الزكية وطراز العصابة الهاشمية السيد
الحسيب النسيب السيد يحيى ناظر المقام البرهاني دامت حرمته ونفذت
كلمته وكفاه الله شر الحساد بجاه سيدنا محمد خير العباد وزين العباد امين